síntesis

F I L O S O F Í A

METAMORFOSIS DEL LENGUAJE

Manuel Maceiras Fafián

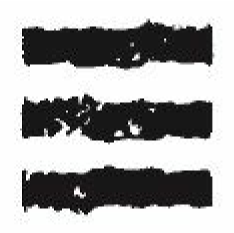




METAMORFOSIS DEL LENGUAJE

Manuel Maceiras Fafián





METAMORFOSIS
DEL LENGUAJE



Consulte nuestra página web: www.sintesis.com
En ella encontrará el catálogo completo y comentado



directores

Manuel Maceiras Fafián
Juan Manuel Navarro Cordón
Ramón Rodríguez García



Vallehermoso 34
28015 Madrid
Tel 91 593 20 98
http://www.sintesis.com

ISBN: 978-84-995829-0-0

Al declinar la tarde,
a *Maricarmen,* tejiendo, generosa;
a *Miguel, Gabriel y Marta,*
al amanecer.

Tal vez la mano, en sueños,
del sembrador de estrellas,
hizo sonar la música olvidada
como una nota de la lira inmensa,
y la ola humilde a nuestros labios vino
de unas pocas palabras verdaderas.

A. Machado, *Galerías.*

No desdeñéis la palabra;
el mundo es ruidoso y mudo,
poetas, sólo Dios habla.

A. Machado, *Proverbios y Cantares.*

Índice

Prólogo

La fragua de Vulcano

Saber hablar es llevar el mundo a cuestas sin que los objetos nos opriman. Una larga historia enaltece el lenguaje como doble del mundo, mediación traslúcida entre hombre y naturaleza, alivio al peso de la materia, conjunción terrenal del soplo aéreo de la razón y la laringe del antropoide. Es mérito de los significantes aligerar la atracción de la gravedad porque las cosas sin nombres serían insoportables, razón suficiente para ver en la palabra un cobijo de los entes, que la licencia poética sublima como "casa del ser", unánimes en la convicción de que hablar hace habitable el mundo y manejables los utensilios. Pero no todo son ganancias, y por los intersticios estilísticos condescendencias al uso alcanzan a diluir las cosas en remedo ilusorio, y el inexorable retorno a la habilidad verbal las aleja o separa, arriesgando el olvido de su densidad, aunque indulgentes digamos que la palabra es logos, razón y orden. Sin perímetro para la ambigüedad, ella es también anteojo deformador, incluso máscara o representación pasional no siempre fiel de las cosas, instrumento perturbador que agranda o empequeñece las medidas haciendo inalcanzable la justeza de las proporciones. Alimentados de palabras, tanto nos preocupamos hoy por hablar de nuestra habla que estamos siempre en riesgo de olvidar sobre qué hablamos. Las invitaciones gramato-lógicas críticas al logocentrismo, son síntoma de la actitud precavida frente al logos/sentido/fimdamento o razón, en favor de la palabra/señal/signo o sonido.

Síntesis espontánea de los contrarios, el lenguaje acomoda la conjunción de lo óptimo y lo perverso que se hermanaban en el mítico Vulcano, latino por el nombre y heredero de los atributos de su predecesor griego Hefesto, dios del fuego, de los oficios y de las artes manuales, en especial de aquellas que guardaban relación con las fraguas, por entonces taller de prácticas artesas de avanzada modernidad industrial. No en vano, a la fragua de Hefesto fue encomendada la armadura del impetuoso Aquiles, de indomable fortaleza, símbolo del genio aqueo frente a los troyanos. Si atendemos a Hesíodo, él fue quien forjó por orden de Zeus la primera mujer, Pandora, "todos los dones", a quien otros dioses gratificaron con plenitud de encantos, entre ellos el halago y el fingimiento, que recibe de Hermes, para intentar la vana tarea de engañar al inteligente Prometeo. Por eso Zeus la envía a su hermano Epimeteo, tardo de pensamiento, al que se presenta con la tinaja, convertida en caja por el Renacimiento, que contenía todos los males de los que hasta entonces los hombres estaban libres. Al abrirla, los males escapan y sólo la esperanza se agazapa bajo la tapa, posible consuelo y remedio para los mortales.

Sin prolongar la digresión simbólica, lo cierto es que nuestra contemporaneidad ha realzado el papel y las funciones del lenguaje desde puntos de vista no homologables que hacen inviable una aproximación única si ésta quiere ser coherente. Pero tanta diversidad

es más heterogeneidad complementaria que excluyente alternativa, porque la pluralidad de intenciones converge en tres supuestos comunes, ilustrados por la evocación mitológica. El primero apunta al lenguaje como fragua de la razón, de la conciencia, de la condición específicamente humana. Genéricamente se le atribuye por la antropología, la psicología, la filosofía y por la propia lingüística la capacidad de prefigurar y configurar la identidad de este ser que, siendo como los demás entes un *ser-en-el-mundo*, adquiere singularidad personal, se socializa y progresa colectivamente por la palabra. El segundo supuesto no es menos unánime: el lenguaje ha sido y sigue siendo instrumento para el alejamiento de las cosas, para la perversión del orden racional y moral, por el engaño o la manipulación ideológica que, hoy por hoy, no podemos excluir de nuestro contexto comunicativo. En tercer lugar, con el diagnóstico que reconoce los males, no parece menos cierto que en la palabra confluyen todas las adhesiones para hacer de sus virtudes estímulo para la esperanza en una comunicación cada vez más amplia y menos distorsionada porque, aunque sea grande la indulgencia, no cabe descartar una evidencia: el lenguaje nos une, pero las lenguas nos separan.

La fragmentación en los enfoques posibles aconseja adelantar los supuestos a partir de los que se interpretan y seleccionan los asuntos de cada uno de los capítulos. Si alcanza su propósito, deberá quedar claro a lo largo de cada página que este libro quiere ser una reflexión hecha desde la filosofía. Previniendo obligadas limitaciones, no obedece a motivaciones derivadas de la antropología, de la psicología o la filología, aunque cuente con ellas, sino a la intención de referir la diversidad de sus contribuciones a la comprensión del ser humano como sujeto hablante, reacio a confiar el sentido de sus palabras a ninguna de las ciencias, por grande que sea su legitimidad. Tampoco la filosofía puede arrogarse más mérito que procurar la concurrencia de pareceres para situarlos en una perspectiva de complementariedad que aproximen a su diseño, huidizo y contingente, porque justamente el seguimiento de los caminos del lenguaje aleja su bosquejo probable tanto de la fijación sustancialista como de la disolución fenomenista, toda vez que la subsistencia de la identidad humana es inseparable del ejercicio y de las prácticas locutivas. Por el lenguaje el hombre se hace pero, si guardamos la coherencia, también por él puede deshacerse.

Progresar en el ejercicio reflexivo y hacerlo con claridad solicita dos empeños simétricos que debieran alcanzar unidad en cada capítulo. Uno, más histórico, obliga a justificar y convalidar opiniones y convicciones, lo que supone dirigir la atención a la pluralidad explícita de filosofías, teorías antropológicas, psicológicas y lingüísticas. Otro, más conceptual, pide no perder el hilo de la argumentación que, como decíamos, se encamina a la comprensión de un ser en el mundo del que, recapitulando por adelantado, no sabemos muy bien hasta qué punto es *sapiens* o inteligente porque habla, o habla porque es inteligente. Lo más probable es que sus disposiciones se vayan configurando, si se permite, en *feed-back*. En todo caso, el propósito de estas páginas no se fija como objetivo atender a los aspectos historiográficos o a la neutra exposición de doctrinas, sino a sus aportes a la comprensión reflexiva de la que, con más o menos fortuna, designamos como subjetividad. Las obligadas síntesis no podrán, por tanto, ser interpretadas como

esquemas breves e independientes, puesto que su significación les viene de la contribución conceptual al propósito general y único de esclarecer los parentescos, correspondencias, conexiones o inconexiones entre el lenguaje y los actos o disposiciones intelectuales y psíquicas a las que se asocia su propia realización. La inevitable singularización de doctrinas y pareceres debe, pues, ser tomada como contribución a la coherencia global de la argumentación.

Una simple mirada al índice pone ante los ojos que es en los siglos XIX y XX cuando se despliega mayor atención al lenguaje, que justifica la totalidad del contenido del libro y la extensión que se otorga a cada asunto. No cabe duda de que es en nuestro tiempo cuando quizá la ausencia de significados y de sentido de las cosas haya conducido a la necesidad de significar con la consecuencia de una verdadera "inflación lingüística" en la filosofía contemporánea (G. Hottois, 1979), convencimiento compartido pero con desigual aprecio a sus resultados. Inflación que, en todo caso, no puede ser pasada por alto porque ha traído consigo, quiérase o no, una clarificación o revisión de muchos supuestos tradicionales de la filosofía, obligada a la coherencia con las nuevas maneras de plantear los problemas derivadas de la primacía concedida al lenguaje. Una es, en efecto, la solicitud crítica que se presenta a la ontología a partir de la filosofía analítica, otra la que a toda filosofía de la subjetividad le llega del estructuralismo, y otra muy distinta la que puedan sugerir Whorf o Wittgenstein.

Hace ya muchos años, G. Mounin y A. J. Greimas decían que, pródigos en afanes fundamentalistas, los lingüistas corrían peligro de convertirse en malos filósofos. Convictos de la advertencia, la coherencia debe admitir la simetría de los filósofos ejerciendo de malos lingüistas cuando hacen incursiones en un terreno que no practican. Es posible que este libro no esté exento de ambigüedades e imprecisiones, por muchas cautelas que se hayan tomado con la aproximación directa a los grandes textos, también a los más notables en la lingüística contemporánea, eludiendo referencias de segunda mano. Ahora bien, la complejidad de elementos que confluyen en el hablar humano no permite la indulgencia con actitudes reductoras que pretendan limitar su análisis a la estrechez de los imperativos de una metodología única, por atendible que ésta sea. Respetar la objetividad de la lengua como sistema o estructura significativa en virtud de sus relaciones inmanentes, que comentamos en el capítulo 5, no puede impedir su concurrencia con enfoques más subjetivistas, mentalistas y diacrónicos que confluyen, por ejemplo, en las hermenéuticas, a las que se atiende en el capítulo 4. Ni perspectivas más psicológicas invalidan las motivadas por la indisoluble vinculación de los lenguajes con el medio cultural y social o con la constante tendencia a la reduplicación simbólica de las cosas.

Sin prejuicios conceptuales o de valor, presentar la diversidad de puntos de vista como contingente y aditiva, rehuyendo repudios y exclusiones, es el propósito deseado por la obligada fragmentariedad. Cada uno en su orden, ninguno es esquema hermético e intrascendente hacia los otros o tablero para la contienda, sino espacio compartido sobre el que transita este ser que se distingue de todos los demás precisamente porque tiene palabra. A pesar de azarosas conjunciones, la infinita variedad del hablar humano obliga a

abrir los círculos y pide reconocimiento a sus transmutaciones, que van de la plegaria a la sentencia, de la transparencia simbólica a la densidad matemática, del cuento y la leyenda a su disposición especular del mundo, de razón para el acuerdo a consigna para el dominio. Son *metamorfosis del lenguaje* no análogas a las míticas y prodigiosas transformaciones de Ovidio presididas por el Caos rehecho en orden universal, sino asociadas a formas históricas en las que se resuelve su unidad ideal, suspendida en la práctica, pero avivada por incontables e insuperables mutaciones sustraídas al determinismo de la significación universal. Bajo los efectos de las incertidumbres de un indefinible principio de utilidad antropológica, se prodigan las metamorfosis en la fragilidad del habla y en los esquemas de las culturas, desechadas las graduaciones de rango o valor.

Es de justicia que deje aquí testimonio de la deuda contraída desde hace ya tantos años con Paul Ricoeur, constante en el afecto, hoy maestro reconocido, singular estímulo al optimismo y la esperanza en tiempos de difíciles intransigencias. Su presencia se adivina en muchas páginas de este libro. Tampoco puedo dejar de recordar, al discurrir sobre las metamorfosis del lenguaje, a maestros como Claude Lévi-Strauss y Algirdas J. Greimas, ya en la lejanía del tiempo, pero no en su magisterio.

Debo agradecer a Gabriel Albiac, Joaquín Lomba, Eudalfo Forment, José Villalobos y Rafael Ramón Guerrero el afecto y benevolencia con la que leyeron y analizaron algunos de los asuntos aquí tratados, en versión resumida y con muchas deficiencias, debido a un inadvertido error en los soportes informáticos. Su amabilidad me ha resultado estimulante para concluir este trabajo.

1
Lenguaje de la Filosofía y Filosofía por el lenguaje

Ávidos de simplicidad, ninguna parcela del saber se exime de consignas sustitutivas de la complejidad. Entre las hoy compartidas con poder atractivo, alianza de gravedad y simulación, aparece la usualmente enunciada como "giro lingüístico" de la filosofía, asignada en exclusividad a formas de pensar contemporáneas. El símil cinético, en su elemental contracción, propone una sugerente secuencia de problemas sustanciales que pueden compendiarse en torno a dos. El primero tiene que ver con el *cuándo* de ese "giro". Por grande que sea la inflación contemporánea en torno a la palabra, seguir el movimiento de los empleos del pensamiento deja bastante claro que actuales orientaciones impulsadas por el lenguaje tienen a sus espaldas una larga y rica herencia, que impide endosarlo sin otras precisiones a la modernidad. El segundo afecta de lleno al *sentido topológico* del propio enunciado: ¿de dónde y hacia dónde "gira" la filosofía? Aquí la simulación simplificadora sobrepuja el plano puramente locutivo para introducir en el meollo mismo del que pudiera considerarse "asunto nuclear" de la filosofía, de la psicología, en fin, de la antropología en toda su amplitud. No es, en efecto, indiferente atribuir al ser humano soberanía absoluta sobre su entendimiento y dominio categórico sobre sus palabras, o "girar" la responsabilidad para otorgar al lenguaje capacidades de influencia y competencia indisociables de la configuración misma del pensar, del entender y del comprender. Apurando la dialéctica entre ser y simular, una cosa es que parezcamos señores del lenguaje y otra que seamos, en no pequeña medida, sus súbditos.

Desaparecidas las urgencias empíricas, toda reflexión sobre el lenguaje discurre sobre el subsuelo de la alternancia en la atribución de soberanía y corre pareja con su ubicación: o se sitúa en el hablante o se hace radicar en el habla. Sin embargo, ajenos a balanceos eclécticos, no es excluyente lo que puede ser contribución complementaria, si nos dejamos enseñar por el labrador que hace injertos para mejorar las vides, sin que eso tenga nada que ver con la magia, la ambición de simetría o con poderes imprevistos por el sentido común.

1.1. La representación: primacía en la relación sentido-signos

Descendiendo a los hechos y competencias, el citado "giro" va esencialmente asociado a la capacidad del ser humano para representar intelectualmente el mundo. "Representar" supone despojar las cosas de su densidad natural y elevarlas a realidades en el pensamiento, en el entendimiento, en la conciencia o, en lenguaje más griego, en el alma. Es, por tanto, competencia para entender o comprender intelectualmente el mundo, las cosas, a sí mismo y a los demás, en fin, a todo cuanto pueda ser objeto de alguna experiencia, aunque sea sólo interior, incluso imaginada.

Para no pocas filosofías, la capacidad de representación se atribuye, de modo casi exclusivo, al ser humano, que adquiere categoría de sujeto y se constituye como subjetividad, precisamente por estar dotado de todas las exigencias racionales y anímicas para generar los procesos de representación. Esto quiere decir que, con prioridad al acto de hablar sobre las cosas, el entendimiento (alma, conciencia o razón) está dotado de sentido ligado a aptitudes previas y a disposiciones eficaces. Simplificando las cosas, es ésta la convicción asociada a las tradiciones racionalistas e idealistas, que sostuvo la reivindicación de la autonomía del sentido intelectual en relación con los signos, reconociéndole suficiencia y prioridad sobre el lenguaje. En consecuencia, toda pretensión gnoseológica se ve obligada a situar en la razón algo anterior y distinto al propio lenguaje: intuiciones "a priori", espontaneidad, disposición racional, pulsionalidad, etc. El lenguaje es expresión e instrumento de tal sentido -aptitud, disposición, facultad o capacidad-, investido de prioridad sobre la palabra y sus articulaciones discursivas.

En otras formas de pensar, la atribución de la competencia representativa *gira* hacia el lenguaje y su actuación (hacia otras prácticas y experiencias), para situar en la esfera lingüística las condiciones que la facultan, transmutada así en competencia dependiente de la comprensión de la lengua y del ejercicio de la palabra. Tal es la densidad del "giro lingüístico" cuya importancia se acentúa si se advierte que el entendimiento actúa por actos generalmente vertebrados discursivamente, esto es, constituidos con elementos heterogéneos que adquieren en él unidad lógica de sentido. ¿Sería esto posible sin el lenguaje? Más vinculada a la mentalidad empirista y de mayor modernidad, tal forma de pensar ha mantenido la exclusividad o, por lo menos, la primacía o preponderancia de los signos y, por tanto, del lenguaje articulado como orden productor y regulador del sentido intelectual. Estos supuestos reenvían a la textualidad, sea a su analítica estructural y sintáctica, sea a la propia interpretación semántica, o ambas a la vez, porque la palabra configura primero y da acceso después al ámbito subjetivo, intelectivo o de conciencia.

A su vez, la alternativa lleva implícita la distinción a la que se recurre en el título del presente capítulo, en apariencia nominalista, pero que contribuye a clarificar las conexiones sentido-signo, sus consecuencias y vicisitudes. Balanceando la prioridad hacia la subjetividad, los propósitos de una reflexión filosófica en torno al hablar humano se aproximan a los de clarificar el "lenguaje de la filosofía", entendiendo que los signos son cooperación, a la postre secundaria, a la función esencial de la filosofía que se cifra en clarificar la representación que la subjetividad elabora por sí misma y sobre la realidad. Si

giramos la atención hacia el mundo de los signos, parece justificado hablar de "filosofía por el lenguaje", en cuanto que la reflexión se hace indisociable de una ontológica del propio ámbito de la palabra al que atribuye capacidad efectiva para intervenir en las competencias subjetivas.

Recurrimos a tal formulación para encabezar este primer capítulo porque las formas de pensamiento que en él se analizan no están exentas de oscilación entre ambos puntos de vista. A pesar de la prioridad que en ellas pueda otorgarse al polo intelectivo, se irá haciendo ver que desde Platón el ámbito de los signos ha desempeñado un papel de indudable eficacia en los procesos subjetivos. No cabe duda que si en los últimos dos siglos el "giro" se acentúa, tanto en filosofía como en otros ámbitos de los saberes llamados humanísticos, ya en la filosofía griega y medieval la eficacia del lenguaje no es ajena a las facultades de la propia naturaleza del alma/entendimiento. A su vez, y en contrapartida, tales modos de pensar son susceptibles de nuevas reinterpretaciones a la luz de formulaciones más de nuestro tiempo. Así sucede, entre otros ejemplos, con el platonismo, los llamados "modalistas" medievales o la filosofía del singular de G. de Ockham, que se avivan en una dirección mucho menos subjetivista si son leídos a la luz de Frege, Wittgenstein, Vigotsky, Piaget, las hermenéuticas o el estructuralismo.

1.2. La relación signo/sentido en la Filosofía Antigua

Sin perdernos en la historia, la escuela de Elea, singularmente Parménides, deja claro que la esfera del sentido intelectual es independiente de la esfera de las palabras *(Diels,* 28B 6 y ss.), lo que confiere a ésta sólo valor convencional, como puede deducirse del *Poema* (*Diels,* 28 B 1, 1-32) y de referencias que proceden de algunos diálogos platónicos, como el *Sofista*. Otro tanto sucede en las demás filosofías llamadas "presocráticas". La atención explícita a los problemas del lenguaje comienza en Grecia con la sofística ateniense.

1.2.1. Lenguaje y verdad en los sofistas

La *sofística,* tomada como forma de pensar y síntesis de actitudes, se asocia a la imposibilidad de conocimiento sobre la realidad por mediación del lenguaje, precisamente por la heterogeneidad excluyente entre nombres y cosas. Uno es el orden de la naturaleza, otro el de las palabras. Ahora bien, puesto que el orden natural no es aprehensible sino a través del ser humano que tiene en el lenguaje su más adecuado instrumento, serán los procedimientos de convicción lingüística los únicos aptos, no para representar la realidad, sino para *crear-verdad.* Por ellos se generaliza la eficacia subjetivista haciendo pasar, mediando palabras, la opinión individual (*doxa)* por verdad universal (*episteme*). En consecuencia, la palabra no genera conocimiento pero engendra verdad; verdad convencional, que busca ser revalidada comunicativamente a través del uso retórico del signo lingüístico. Lo que no deja de albergar una discutible pero sugerente ambigüedad.

Por una parte, el orden lingüístico se eleva a primer plano en cuanto que es por su uso discursivo, dialógico y comunicativo, por donde cabe la posibilidad de hacer aparecer el sentido del mundo y de las cosas, conscientes de que su logos no es evidente ni diáfano y se va haciendo perceptible sólo a través de la transparencia del lenguaje. Por otra parte, dar prevalencia al orden de la palabra favorece una doble liberación: de la coacción natural, al introducir la posibilidad de novedad y cambio en la manera de entender las cosas; y liberación del determinismo colectivista y anónimo al hacer emerger la conciencia de la identidad personal. Por tanto, doble liberación por la palabra, confiada a su ejercicio retórico, que se convierte en praxis encaminada a hacer compartibles los enunciados mediante el convencimiento, toda vez que la divergencia en las opiniones hay que darla por descontada, según la previsión de Protágoras: "Cada uno de nosotros es, en efecto, medida de lo que es y de lo que no es. Entre unas y otras personas hay una enorme diferencia precisamente en esto, en que para unos, son y aparecen unas cosas y, para otros, otras diferentes" (Platón, *Teeteto*, I66d).

En consecuencia, la retórica no es ejercicio caprichoso sino oficio dirigido a la salud pública que, como la medicina, debe curar, enderezar, sanar lo enfermo, esto es, la opinión vulgar y el discurso débil, aquel no argumentado retóricamente. Pero para que la

retórica alcance sus efectos curativos y produzca el cambio de "una disposición a la que es mejor" (ibíd., 167a), se impone como obligado ejercicio la formación y la educación. De otro modo no se podrá evitar que el ejercicio retórico se convierta en fármaco que producirá el efecto contrario: intoxicar y no curar, según la previsión del *Fedro.* En todo caso, la invocación retórica suscita el enojo de Aristóteles que ve en ella la tentativa de convertir el discurso débil de la opinión en discurso fuerte de la ciencia. Razón que le lleva a juzgar la retórica de Protágoras como "engaño y probabilidad no verdadera" (*Retórica*, 1402a, 23).

A pesar de la opinión autorizada de Aristóteles, el subjetivismo de Protágoras había merecido la atención, incluso el aprecio, de Platón, quien lo analiza y respeta en el pasaje citado del *Teeteto,* al no juzgarlo como inmoralismo indiferente o convencionalismo interesado, porque sólo el sabio y el que se deja educar sabrá usar el lenguaje como medicina, no como veneno, facilitando la transmutación del mal al bien y el tránsito de lo bueno a lo mejor. Tal competencia implica la suspensión del orden natural como algo definitivamente forjado, y que las cosas no puedan ser de otro modo, porque el sentido debe venir del propio discurso, no del discurso caprichoso e irracional sino del ilustrado y educado. Por tanto, la naturaleza de las cosas se desvanece pero no gratuitamente, sino en favor de otro orden también natural pero más elevado: el del hombre educado, formado e ilustrado que, como sabemos, no era una veleidad ateniense, sino resultado de una configuración del cuerpo y de todos los atributos del alma. Tal empeño queda pendiente del recto razonamiento discursivo, de la razón en el lenguaje, puesto que los seres son en sí mismos indiferentes. Por eso ni la opinión razonable, ni la comunicación intersubjetiva o la acción comunicativa podrán sustentarse sobre "las cosas mismas". No en vano Aubenque advierte que es a los sofistas, no a Platón, a quienes tenía en mente Aristóteles en su afirmación de la sustancia como sujeto unificador de la diversidad de modos de darse el ente (Aubenque, 1981: 97).

En la coherencia convencionalista, el desvanecimiento de la naturaleza de las cosas tiene también como consecuencia hacer inviable la naturalización del discurso, de cualquier discurso, que pretenda reivindicar el patrimonio de la verdad. Si todo queda pendiente de la argumentación retórica, eso es aplicable, en primer lugar, al orden de la palabra, siendo incongruente la ontologización del discurso como verdadero o falso absolutamente. Los enunciados deberán obligarse a su propia revisión y reconsideración, sin privilegio para ninguno, sometidos todos a las exigencias críticas del hombre ilustrado, educado e informado, como requisito previo para reivindicar la aceptación compartida comunitaria y socialmente. En esas condiciones el discurso sofístico puede ser medicina, sin parangón con el discurso unilateral de la ideología cuyo exclusivismo lo convierte en fármaco narcotizante. A su vez, si traspasamos el contexto ateniense, la propuesta sofística no está exenta de pretensiones veritativas, toda vez que deja abierta la exigencia de la confrontación ilustrada.

1.2.2. El platonismo como filosofía de la significación

Si las interpretaciones del platonismo más autorizadas no están exentas de polémica, la que aquí vamos a sugerir, por mayores motivos, no podrá ser ajena a la misma condición discutible. La filosofía de Platón representa la síntesis de las dos actitudes que apuntamos en las primeras páginas. Por una parte, no cabe duda que el sentido radicado en el alma/entendimiento es el que confiere "ser y verdad" a las cosas y, por tanto, al lenguaje. Por otra, no sin sorpresa, el platonismo es el primer gran intento de otorgar al lenguaje capacidad cognitiva singular, puesto que es en la conexión lingüística de la oración gramatical, esto es, en el discurso, donde se establece la vía de acceso a la estructura misma del alma/entendimiento. Inicialmente, las conexiones sentido/signo, se desglosan por Platón en dos grandes series de problemas que se entrecruzan y acaban confluyendo. Una es la que se pregunta por la correspondencia entre las cosas y sus nombres. Otra, más esencial, se enfrenta al asunto de las posibles relaciones entre un mundo de sentido ideal, configurado por ideas prototípicas, y el mundo de las realidades empíricas. Entre ambos, el lenguaje aparece como tercer mundo en el que, sin embargo, no quedará claramente resuelta la dificultad que supone querer entender los misteriosos parentescos que en la mente humana se producen cuando hablamos y nombramos realidades materiales y sensibles con palabras, que son voces inmateriales cargadas de ideas.

Las dos series de problemas confluyen en uno de sus primeros diálogos, el *Crátilo*, en donde Hermógenes defiende la tesis según la cual los nombres y los objetos sensibles nombrados son realidades extrínsecas la una a la otra. Crátilo, el otro interlocutor, establece la tesis de la identidad natural entre ambos, aceptando así que la significación de la palabra se deriva de su relación con la cosa. En una primera aproximación, Platón, rechazando la alternativa, insistirá en que debemos ir a las cosas "sin las palabras", en un gesto de realismo que, por encima de las apariencias, le acompaña siempre. No sólo hay que atender a las cosas mismas, sino incluso a sus sombras e imágenes. Es entonces cuando nos percatamos de que, así como sus sombras o imágenes no son las cosas, tampoco ninguna cosa real encierra la plenitud de su esencia, de la que lleva el nombre. Eso queda claro en el lenguaje: este libro que nombro no es "el libro", ni este árbol "el árbol", ni un acto justo es "la justicia". Cada nombre, cada palabra, no hace sino asignar un significado a cada cosa en el que se singulariza la universalidad de la significación: libro, árbol, justicia. La palabra, por tanto, acerca a la cosa pero aleja de la plenitud de la significación, que Platón llama Idea. Pero esto quiere decir que las palabras obtienen su significado de las Ideas, lo que en el lenguaje de la ontología platónica supone afirmar que cada cosa singular, significada por su nombre, es participación en su idea correspondiente. Como confirma la parte final de *República, VI,* el sentido viene al mundo y al lenguaje desde el fulgor trascendente de la idea que habita el alma, ilumina al entendimiento, como el sol a los ojos y a las cosas vistas, confiriendo ser y verdad a cada una. Los nombres son sólo sus sustitutos arbitrarios. Si parecía que Crátilo tenía una cierta parte de razón, el platonismo acaba dándosela por entero a Hermógenes. Porque todo sentido adviene a las cosas de la Idea, la dialéctica es, en primer lugar, ciencia de las ideas y el uso del lenguaje es sólo su soporte material, si bien necesario para ascender

desde el conocimiento más imperfecto de las cosas, el asociado a sus sombras o imágenes y a su realidad sensible, hasta el conocimiento científico.

Sin embargo el platonismo no se agota en cuanto se acaba de decir. En primer lugar, porque la importancia que se concede al diálogo, al simbolismo mítico y a la propia educación lingüística, confirmada en *República, VII,* entre innumerables pasajes más, no justifica remitir sólo a las ideas el origen del sentido y, por tanto, de la significación de los nombres. Al fin, a la intuición de la idea llega quien es formado en el manejo de las artes, entre las que el lenguaje ocupa lugar importante. A su vez, la distancia que media entre las palabras y las cosas da pie para releer a Platón a la luz de criterios más formalistas. Precisamente porque las palabras no guardan con las cosas más que una relación extrínseca, dada su entidad de signos arbitrarios, pueden formar discurso, esto es, configurar un ámbito significativo autónomo, inteligible a partir de sus propias relaciones, en proximidad a la lingüística estructural contemporánea. Así parece aceptarlo el propio Platón en el *Crátilo* (387c), pero se hará explícito, como vamos a ver, en el *Sofista,*

Esta posibilidad sugiere tomar la vía del lenguaje para explorar, no sólo los modos de engarzar nombres de cosas con el origen de su significación, sino deducir los "géneros supremos" o categorías constitutivas de la naturaleza misma del alma. Así puede hacerse siguiendo la revisión de los supuestos que acabamos de evocar, comunes en *República, Fedón, Banquete o Fedro*, para atender a diálogos de madurez en los que, sin renunciar a ellos, tales supuestos adquieren mayor coherencia si se sigue la vía lingüístico/discursiva que discurre de *Teeteto* a *Parménides* y culmina en *Sofista,*

A) Problematismo intelectual del Teeteto

En el contexto del diálogo, al conocimiento verdadero se aproxima aquel que se lo propone e invierte en la tarea, no sólo energía intelectual o espiritual, sino ejercicio y aprendizaje nada fáciles, como queda reiteradamente demostrado en *República, V, VII,* vinculándolo a arduo esfuerzo en *Fedón* (66a) y *Fedro* (246 y ss.). Ahora, en el *Teeteto,* los símbolos son tomados con mayor realismo gnoseológico y el pensamiento sobre lo concreto y real se hace sinónimo de un proceso de argumentación y clarificación interior, análogo al de ironía/mayéutica que se despliega en el diálogo o "'discurso' que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a consideración" (189e), pero que no es factible sin el diálogo exterior en el lenguaje. Este diálogo interior en el que radica la esencia del pensamiento, se hace más complejo y problemático cuando, además del simple pensar las cosas, nos proponemos conocerlas. Y esto porque el alma/entendimiento es carencial y defectuosa, como simbolizan las dos alegorías con las que Sócrates ilustra tanto la precariedad del conocimiento sensible cuanto las deficiencias del inteligible. En la primera se compara el alma a una "tablilla de cera" pero no pura ni homogénea, incluso en muchos casos es "sucia e impura", razón por la cual las percepciones se graban en ella de modo desigual e imperfecto, algunas se borran, otras permanecen (19le) o son sumamente superficiales, incluso confusas y deformadas

(194d). En la segunda se la hace similar a una jaula o palomar en la que "aves agrestes" de diversas especies son encerradas y clasificadas en bandadas y grupos, volando algunas a su azar (197c-d).

Los dos bellos símiles confirman las dificultades del proceso hacia la ciencia y la reversibilidad de todo conocimiento. Es acertado decir que quien enjaula aves agrestes de diversas especies las *posee* a todas; pero cuando quiera *tener* una en concreto, debe atinar y atrapar en la jaula sólo aquella que se propone, porque es fácil confundirse y coger una "paloma torcaz" cuando lo que se quería era una "paloma común". Algo parecido sucede con nuestro saber: podemos, en efecto, poseer conocimientos pero sin tenerlos (197b), de tal modo que cuando alguien quiere decir cuántas son 5 más 7, puede "coger" erróneamente el 11 y no con acierto el 12 (199b). Porque en el alma revolotean conjuntamente saber e ignorancia, sólo seguir hablando, dialogando, esto es, ejercitando la palabra, podrá alcanzar alguna clarificación mayor. Esto no supone la derrota del pensamiento, sino todo lo contrario, por eso Sócrates anima a Teeteto: "Los frutos serán mejores gracias al examen que acabamos de hacer" (210b). Seguir buscando por el diálogo no es, pues, accidental, sino condición para avanzar en el conocimiento hasta más allá de donde habíamos llegado. Este primer paso por el lenguaje, en cierto modo sólo metodológico, se seguirá de otro que lo implica de forma más esencial.

B) La confrontación aporética en el Parménides

El asunto de fondo del diálogo es la participación de los significados de las palabras en las ideas correspondientes. Por ejemplo, puedo decir que una rosa es bella, un rostro bello o una acción moral también, pero ¿qué sucede en nuestro entendimiento para que a tres objetos tan heterogéneos les aplique el significado "bello", que se origina en la idea única y separada de belleza? Tal relación entre unidad/multiplicidad resulta reflexivamente incomprensible si se admite que las Ideas o Formas están dotadas de realidad, sea ésta ideal, algo similar a "un velo que recubre múltiples hombres" (131b). Si eso fuera así, tanto las ideas como los nombres que atribuimos a las cosas dejarían de tener sentido, puesto que aceptado ese mundo de Formas, absolutas y separadas de cualquier objeto sensible, ellas no podrían ser conocidas de modo alguno (133b) y, por tanto, nada podría afirmarse o negarse acerca de su ser, lo que acarrearía al tiempo la ruina de todo significado o nombre. Y si atendemos a la multiplicidad de las cosas y sus nombres, cada una sería una realidad singular, sin comunicación ni participación con nada común entre sí y, por tanto, también ellas resultarían "incognoscibles para la naturaleza humana" (135a). En efecto, la sustantivación singularizada de la significación haría inviable cualquier conexión de sentido compartido y no existiría mediación alguna para vincular los significados.

El viejo Parménides invita a salir de la aporía proponiendo, *avant la lettre*, un "giro" lingüístico. En efecto, los significados "que se dan en nosotros, aunque sean homónimos..., son lo que son... por su relación recíproca y no con respecto a las

Formas, y es de sí mismos de donde reciben sus nombres" (133c-d). Parménides, pues, no niega que "nosotros" estemos dotados de significados ideales, pero cada uno de ellos "es lo que es" por su relación con los demás, lo mismo que sucede con los nombres en el lenguaje. Lo cual invita a prescindir de la eficacia actuante de las Formas, porque entre ellas, los significados mentales y los nombres no hay más que homonimia pero no sinonimia, puesto que cada uno se refiere a realidades distintas. Con ello Parménides parece invitar a replantear el problema de la relación unidad/multiplicidad, no como una relación de participación ontológica vertical que sería impensable en virtud de la incognoscibilidad de las Formas, sino como un problema o efecto del lenguaje, en el que, sin mayores dificultades, se aplica un significado universal a muchos objetos particulares, sin destruir ni la unidad de la significación ni la semántica de cada nombre. La riqueza de matices del *Parménides* no podemos aquí seguirla, pero el giro hacia el lenguaje se ha hecho evidente, no ya por razones metodológicas, sino para poder salir de la aporía que supondría aceptar que los significados se derivan exclusivamente de su participación en las ideas.

En consecuencia, las Formas o Ideas no deben ser entendidas como *sustancias* que se participan, o como "formas a priori", sino como soporte de la operación mental cuando ante un objeto concreto el hablante se ve obligado a preguntarse ¿qué es? para ponerle un nombre. Ellas son, por tanto, la significación ideal a partir de la cual se efectúa el cruce entre la concreción obligada por todo acto de habla y las significaciones intelectivas a las que todo locutor espontáneamente recurre cuando quiere hablar con propiedad y decir la verdad. Las Ideas son la condición de posibilidad del lenguaje mismo, postuladas por el ejercicio real de la palabra. A partir de aquí, la dialéctica deja de ser menos un proceso de ascenso de lo sensible a lo inteligible, para concretarse en empeño investigador que conduzca a dar a cada cosa, cada vez con más precisión, el nombre que le corresponda en relación con los demás.

Esta revisión no supone, en absoluto, la disolución del concepto de dialéctica bien documentado en tantos y tantos pasajes de la obra platónica, pero sí aproximarlo a donde realmente se hace eficaz. La dialéctica aparece, ciertamente, como proceso que debe partir de "supuestos" para elevarse "al principio" (*República,*, 51 la, b); como subida para que el alma se nutra con el "pan del ser" y pueda "contemplar las ideas" (*Fedro*, 247; *Carta Vil*, 342b y ss.). Pero las dificultades que Parménides introduce frente a Sócrates invitan a entenderlo, con notable rectificación, como tarea más de clarificación de las palabras que de ascenso hacia las ideas.

Pero aquí no se sacan todavía las conclusiones de esta revisión; queda pendiente para el *Sofista,* puesto que el *Parménides* sigue sin renunciar a la posibilidad de plantear la relación unidad/multiplicidad como un proceso de participación, digamos *vertical.* Sin embargo, tal camino se presenta sin salida. Tomar partido por la unicidad y unidad del ser deja en suspenso permanente la comprensión de la pluralidad y diversidad de los entes. Y optar por la diversidad supone eliminar toda referencia o logos que haga comprensible, en unidad de sentido, la diversidad de lo real. Pero lo que aquí nos interesa no son las problemáticas conclusiones ontológicas sino el método mismo para llegar a

ellas. Y en este punto el proceso dialéctico se convierte en naufragio aporético, ya que no se ve por dónde pueda encontrarse salida, lógicamente coherente, a la relación participativa uno/múltiple. No en vano Platón, desde los primeros momentos del diálogo, había dado protagonismo a Parménides, quien advierte de las dificultades, porque si no hay Formas no tendremos "adonde dirigir el pensamiento" (135c). Si sólo "hay multiplicidad" deben sopesarse las consecuencias, porque las cosas se convertirán en un todo informe o masa carente de un principio que las haga comprensibles (I64d).

Si el *Teeteto* nos dejaba ante la imposibilidad de definir la ciencia, el *Parménides* introduce la ambigüedad en el seno mismo del ser advirtiendo sobre el carácter problemático de cualquier afirmación sobre su realidad y sus modos de manifestación. Podría decirse que, tal como quedan las cosas al final de estos dos diálogos, mejor sería callarse sobre lo que sean tanto la ciencia como el ser. La ciencia supondría conocer el ser pero, después de las aporías del *Parménides*, de él no sabemos ni qué es ni cómo se manifiesta. Se establece así entre ser y ciencia un círculo vicioso que el *Sofista* intentará superar, sólo en parte.

C) La reconstrucción por vía lingüística en el Sofista

El razonamiento que fracasa en el *Parménides* se clarifica en el *Sofista* con el recurso al concepto de discurso, entendido de forma muy similar a la actual. Aquí, sin embargo, su propósito se encamina a hacer comprender la estructura del alma, para poder justificar que una idea (Belleza, Árbol, Libro), pueda ser participada por multitud de objetos a los que atribuimos esa cualidad o nombre.

El discurso es un enunciado en el que se produce "información" y "afirmación" y, por tanto, también negación, construido como tal en virtud de "la combinación (*symploké)* mutua de las formas" (259e). En él se entrelazan los significados configurando un espacio semántico en el que, como ya se había adelantado en el *Parménides,* cada uno de ellos es comprensible por relación a los demás, sin que esto signifique aproximación al formalismo propio de las explicaciones estructurales. Cualquier enunciado, por ejemplo, "Teeteto, con quien yo estoy hablando, vuela", tiene sentido por la mutua relación de los signos, falso cuando Teeteto es hombre y verdadero si fuese un ave. De esta sugerencia se sigue la sugestiva concepción según la cual nada tiene el significado que se le atribuye ni por sí sólo ni por su sola referencia, sino por la participación horizontal de los significados en el contexto del enunciado.

Es aquí donde Platón alcanza a las filosofías de la significación contemporáneas al relacionar lenguaje con entendimiento. En efecto, la naturaleza "combinatoria" no es exclusiva del lenguaje, puesto que ella constituye también la estructura del propio entendimiento, hasta el punto de poder afirmar que "el razonamiento y el discurso son, sin duda, la misma cosa" (*Sofista,* 263e): el razonamiento es "diálogo interior del alma consigo misma" y el discurso "surge de ella y sale por la boca acompañado del sonido" (ibíd.). Lenguaje y entendimiento, pues, se estructuran por su analogía "discursiva" y,

por tanto, la comunicación de los significados en el discurso es análoga a la comunicación de las Formas en entendimiento. Tanto es así que el Extranjero, interlocutor de Teeteto en el *Sofista,* se descuelga con la siguiente afirmación, que deja cortas a todas las filosofías del lenguaje y hermenéuticas actuales:

> [...] el discurso es para nosotros uno de los géneros del ser. Privarnos de éste equivaldría a privarnos de la filosofía, lo cual sería tremendo. Pero, en realidad, ha llegado el momento en que debemos ponernos de acuerdo acerca de qué es el discurso, pues si excluyéramos en absoluto su existencia, no seríamos siquiera capaces de hablar. Y lo excluiríamos si admitiésemos que no hay ningún tipo de mezcla de nada con nada (260a-b).

El discurso, en consecuencia, no es instrumento o medio del que el alma o el entendimiento se vale, sino su propia forma. Si volvemos a la terminología del *Fedro* o del *Filebo*, a partir del *Sofista* puede decirse que el discurso "habita" el alma y ésta, más que estructurada como discurso en el que se "combinan" diversos signos para producir la unidad de significado, *es realmente discurso*, *symploké* o *combinación*, en el cual las Formas se comunican entre sí y se participan mutuamente, como los significados en el lenguaje, antes de ser participadas por las cosas. Y lo mismo que la mejor manera de aniquilar la naturaleza del discurso es "separar cada cosa de todas las demás" (259e), del mismo modo la mejor estrategia para destruir la naturaleza y la organización del alma/entendimiento es afirmar que en ella las formas no se comunican o no guardan entre sí relaciones de participación mutua.

Las analogías entre *discurso-lenguaje* y *discurso-alma/entendimiento* justifican que los caracteres del primero sirvan de "hilo conductor" para revelar los del segundo. Quizá no esté fuera de lugar recordar a Kant, que deduce las categorías del entendimiento a partir de las formas gramaticales del juicio. Del mismo modo, el discurso lingüístico hace posible deducir las condiciones inteligibles o trascendentales que lo justifican como realidad hablada. En este sentido, porque primero los "géneros supremos" aparecen como categorías del discurso, pueden luego ser reconocidos como "géneros supremos" reales, atributos del alma/entendimiento. Eso quedará más claro si se atiende a las operaciones que se producen en el discurso lingüístico.

En las operaciones discursivas distinguimos las de denominación, atribución y temporalización, con los siguientes efectos de sentido: en primer lugar, la afirmación de un sujeto, subyacente a todas las demás operaciones. Adelantando a Aristóteles, el sujeto es permanente "subs-trato" a partir del cual se hacen comprensibles todas las demás atribuciones, incluidas las verbales. Sin sujeto no es posible discurso alguno. En segundo lugar, el sujeto supone identificar a una realidad en su concreción, como "tal ser", como "ser-de-este-modo" (este niño *es* Miguel), lo que lleva implícita la afirmación "no-ser-de-cualquier-otro-modo" (no Gabriel). En tercer lugar, la temporalización que introduce la acción verbal, no sólo hace comprensible el estado actual (la identidad de sus tres años), sino la comprensión de su cambio siendo él mismo pero en otro tiempo y de otro modo (a sus veinte años). En otros términos: todo juicio de identidad lleva implícito un juicio de negación, del mismo modo que la atribución de un estado, cualidad, tiempo, etc., lleva

implícita la posibilidad de sus mutaciones. Estas operaciones lingüístico-discursivas sirven de hilo conductor para descubrir las formas constitutivas del alma-discurso, vertebrada por los "géneros supremos", formas estructurales del alma/entendimiento. Primer género y supuesto de todos es el *ser* (sujeto/afirmación), que lleva implícitos el *no-ser* (no darse en su plenitud), *lo idéntico* (darse de esta forma), *lo diferente* (poder darse de otra), *lo quieto* (en este estado determinado) y *lo móvil* (poder darse de otro). En dependencia de la naturaleza discursiva del alma, que es *symploké o* combinación, los géneros se comunican entre sí recíprocamente, de tal modo que la afirmación o ser de una realidad (este niño *es* Miguel) lleva implícitos los demás géneros (su *no ser* Gabriel, su *poder ser de otro modo*, su *ser en otro tiempo).*

La comunicación y combinación de los géneros justifica que el "ser" no se multiplique unitariamente o reduplique idéntico en "infinitas cosas" (259a, 251b). Como sucede en el discurso lingüístico con las significaciones, que se atribuyen participativamente a las cosas sin perder la unidad significante, la comunicación de los géneros hace que el "ser" se participe, sin perder su unidad, por la multiplicidad de lo sensible a través de su comunicación con "movimiento" y "reposo", con "idéntico" y "diferente". Pero eso supone que los géneros no son sólo categorías del discurso lingüístico, sino que constituyen la estructura o forma por la cual se configura el pensamiento mismo. El alma/entendimiento, en consecuencia, no es otra cosa distinta que la *symploké áe* sus formas y géneros.

Esta matizada secuencia analógica –lenguaje/entendimiento– es uno de los aciertos más excepcionales del platonismo en relación con la comprensión de la estructura lógica de la razón. La secuencia *Teeteto, Parménides, Sofista* lo que está proponiendo es una interpretación de lo que, inconsciente y espontáneamente, pero realmente, sucede cuando hablamos: al pronunciar una palabra significamos realidades singulares, contingentes y sensibles, pero, por el mismo acto, establecemos conexiones con una significación intelectiva, trascendente al sentido empírico que damos a la palabra; a su vez, conferimos significatividad unitaria a un conjunto de signos integrándolos como sistema; además, establecemos significados compartidos por locutores individuales diferentes, que forman una comunidad de hablantes. Platón, por tanto, está proponiendo una organización lógica del alma/entendimiento que aleja su concepto de la ingenuidad mítica del *Fedro o* del *Filebo.* Pero tal comprensión sólo ha sido posible por la mediación del discurso lingüístico.

1.2.3. El lenguaje, discurso sobre las cosas en Aristóteles

En Aristóteles los problemas se plantean con una complejidad aquí inabordable, sobre todo si se piensa en la amplitud que los asuntos lingüísticos tienen en los diversos libros del *Organum* y en numerosos pasajes de la *Metafísica.* Aludiremos sólo a algunos de sus supuestos fundamentales que conciernen más a la naturaleza del lenguaje que a cuanto tiene que ver con los usos, asunto muy presente en su obra.

En primer lugar, disintiendo aquí de afirmaciones tópicas, Aristóteles no vincula el origen del lenguaje directamente a la sociabilidad sino al sentido moral. Lo reconoce explícitamente el estagirita:

> Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad (*Política,* 1253a, 11-14).

En consecuencia, es la moralidad la que funda la sociabilidad y no viceversa, siendo el lenguaje mediación comunicativa de la actitud y del ejercicio moral, de tal modo que la convergencia práctica de los individuos en los valores no es ajena al ejercicio discursivo por el que éstos se justifican como compartibles. Por tanto, se hace indivisible la secuencia moralidad/sociabilidad/lingüisticidad, puesto que ninguna de las tres puede darse sin las otras dos.

A) El concepto, la palabra y la acción verbal

Desde el punto de vista ontológico, la concepción aristotélica del lenguaje es coherente con la noción de *forma* inmersa en las entidades individuales. La extracción de la forma a partir de las realidades sensibles genera el concepto, obra del entendimiento, y todo conocimiento está constituido por conceptos universales que guardan estrecha relación con las realidades individuales de donde han sido forjados a través del proceso de abstracción. En consecuencia, entre los *nombres* y las *cosas* que ellos designan, se inserta la representación intelectual o ámbito de los conceptos, que son signo natural de las cosas, verbo interior, del que las palabras son signo arbitrario. El lenguaje es representación simbólica o "por convención" (*Sobre la interpretación*, 2, 16/19) y es verdadero o falso según sea reproducción exacta o no de las cosas, mediante el concepto. Aunque la palabra sea signo arbitrario de la idea, como toda idea remite a las cosas, la palabra reenvía siempre a la pregunta por la cosa, origen de su significado, confirmada la convicción realista del aristotelismo. Es perceptible que Aristóteles establece una amplia distancia entre lenguaje y realidad, distancia que justifica precisamente la interpretación y que es permanente motivo de posibles errores. En todo caso, verdad y error no son ponderables fuera de la relación con las cosas, de tal modo que si se separan lenguaje y realidad no decimos realmente nada. Si se guarda esa cautela serán difíciles los desacuerdos, puesto que no es pensable que "la misma persona admita verdaderamente que una misma cosa exista y, también, que no exista" (.*Metafísica*, IV, 1005b 30). Toda ontología debe, en consecuencia, fundarse en la realidad analíticamente comprobada, y no en el discurso. El lenguaje, pues, encuentra su fundamento fuera de sí mismo, en la entidad o realidad de las cosas, lo que justifica, no tanto una filosofía del lenguaje, cuanto una filosofía por mediación del lenguaje.

Otro asunto de interés, particularmente sugerente, es el análisis del verbo que, de

modo singular, ocupa el breve capítulo tres de *Sobre la interpretación* (III, 7-10). Explícitamente le reconoce aquí dos funciones: la entitativa y la de signo predicativo. Tiene función de posición o entitativa en cuanto que al significado de algo añade la "cosignificación del tiempo" y, por tanto, expresa lo que se da ahora, incluso cuando el tiempo verbal sea pasado o futuro manifiesta que tal acción o cosa puede ser actualizada. Su significación primera es, por tanto, la de añadir al nombre la sobredeterminación de su posición o afirmación actualizada. Decir, por ejemplo, que Miguel y Gabriel *juegan* o *han jugado,* supone afirmar la actualidad del juego. Tiene, a su vez, la función de "signo de lo que se dice acerca de otro", en cuanto expresión que, por sí misma, remite a otra cosa, aquella de la que predica o dice algo. En ambos casos el verbo supone, por una parte, una "suprasigni-ficación", en cuanto que en él se unifica la asignación de la temporalidad con la de la atribución, siempre en referencia a algo.

Esto hace que el verbo sea el que trama las relaciones y, por tanto, el que constituye el lenguaje como discurso. En consecuencia, es en el análisis del discurso donde aparece el verdadero concepto de ser como ente temporalizado y siempre "referido a", en cuanto que todo verbo implica remitencia o relación. Incluso el verbo ser, en su función existencial, "algo es", no cabe entenderlo sin la "relación a", en cuanto que todo lo que "es" es "algo" que está siendo. De ahí que todo ente deba ser entendido no como género de otra entidad, sino "por relación a", lo que justifica que el ente pueda decirse de "muchas maneras" (*Metafísica,* IV, 2, 1003a, 32 y ss.). Sin obligación de fidelidad a Heidegger, se formula así la "diferencia ontológica", en cuanto que todo uso del verbo ser, como de cualquier otro verbo, implica relación. Como dice el propio Aristóteles, el verbo "en sí mismo, no es nada, sino que consigna una cierta composición, que no es posible concebir sin sus componentes" (*Sobre la interpretación,* III, 25-26).

Ahora bien, el verbo "en modo alguno indica si existe algo o no existe" (ibíd., 19-20), ni es garantía de la verdad del discurso en cuanto que éste, como decíamos, está separado del ser y por esta fisura se introduce la posibilidad de decir qué es lo que no es y viceversa. Se reitera así el predominio del ser sobre el decir, en cuanto que "una afirmación es la aserción de algo unido a algo, y una negación es la aserción de algo separado de algo" (ibíd., VI, 25). Ello quiere decir que sobre las mismas cosas cabe el error. A su vez, se pueden decir muchas cosas que no se pueden pensar porque no son como se dicen, en cuanto "no será posible afirmar y negar con verdad simultáneamente una misma cosa", en contra de cualquier tentación sofística, a la que Aristóteles tiene muy presente en este pasaje de la *Metafísica* (IV, 4, 1008a, 36). Para evitar el error, fundado en el principio ontológico de no contradicción que acabamos de recordar, debe construirse el edificio de la lógica, que con meticulosidad el estagirita pone en pie, con el fin de que realidad, lenguaje y pensamiento coincidan. A la postre, la veracidad del discurso tendrá su piedra de toque en la referencia, en la denotación realista o anclaje ontológico del lenguaje.

B) Categorías del "ser" o del "hablar"

Otro problema aristotélico requiere todavía alguna precisión, también por la gran repercusión que el asunto trajo para las filosofías de la significación en el siglo XIV y para las de nuestros días. Es el que concierne a la naturaleza de las categorías o "géneros supremos". En los libros metafíisicos Aristóteles cita ocho (*Metafísica,* V, 7, 1017a, 24-27; *Física,* V, 1, 225b, 5-7) y diez en los de lógica *(Categorías,* IV, Ib, 26 y ss.; *Tópicos,* I, 9, 103b, 22). Son las siguientes: *sustancia, cantidad, cualidad, relación, acción u obrar, pasión o padecer, donde o lugar, cuando o tiempo, tener y yacer,* las dos últimas quizá reducibles a la *relación* y al *dónde*. El problema radica en determinar si las categorías son modos reales de darse el ente o simples maneras de hablar de él. El propio Aristóteles suscita el problema al afirmar: " Por sí se dice que son todas las cosas significadas por las figuras de la predicación; pues cuantos son los modos en que se dice, tantos son los significados del ser" (*Metafísica,* V, 7, 1017a, 23). En los cuatro pasajes en que se citan, las categorías aparecen como modos de hablar o formas de predicación muy coherentes con los usos de la lengua griega, pero no parece menos cierto que son precisamente los usos lingüísticos los que revelan los diversos modos de darse la realidad. Los seres individuales, esto es, las sustancias, que no son lenguaje, son el sujeto de la predicación de las demás categorías, pero no por eso la cantidad, la cualidad, la relación, etc. dejan de ser algo real y, por tanto, entes. Decantando una conclusión, parece que en Aristóteles se produce una reversión recíproca entre realidad y lenguaje: en la medida en que encontramos palabras descubrimos modos de darse lo que es real y, a su vez, lo que es real solicita su denotación lingüística. ¿Es esto un adelanto de Wittgenstein al hacer reconvertible mundo y lenguaje? (Benveniste, 1971: 66). Como vamos a ver enseguida, el problema del realismo o no de las categorías suscitará una interesante serie de gramáticos, los modalistas, a principios del siglo XIV.

1.2.4. Sentido del mundo y significado de la palabra

Las concepciones estoicas en torno a la lógica y al lenguaje se sustentan sobre la afirmación del carácter instrumental de la lengua respecto a la física y a la ética. El principio fundamental de la ontología estoica, de herencia pitagórica, es la afirmación del universo como totalidad en la cual la distinción entre Ser y entes se resuelve por mediación del *Logos koinós*, principio común uni-ficador e inmanente a la materia y a los cuerpos. El logos/mundo está fuera de la esfera del decir pero es el fundamento de todo lenguaje o discurso, por eso lo dicho, el *dictum* o *lektón*, no pertenece propiamente al mundo sino que adviene a él como construct artificial.

Como la representación intelectual del logos/mundo funda tanto a la lógica como al propio lenguaje, la lógica es ciencia del discurso mental. Se divide en *lógica retórica* que, siguiendo a Aristóteles, es deliberativa, demostrativa y judicativa; y en *lógica dialéctica,* que tiene como objeto el estudio de los signos, de los vocablos y del discurso o enunciado, siendo así equivalente a la semántica, motivada más por la preocupación del análisis de las relaciones entre palabras, que por las de las palabras con las cosas. El

lenguaje está impregnado de arbitrariedad puesto que es una derivación del orden natural y, por tanto, puede ser ampliado hasta donde sea posible extender las combinaciones de los signos para construir enunciados. No existe, pues, analogía entre orden natural y orden discursivo, cerrándose la posibilidad de acceder a las cosas a través del lenguaje.

Consecuencia notable de este formalismo, si seguimos a Sexto Empírico (*Adversus mathematicos,* VII, 70), es hacer de la verdad una propiedad del discurso completo o enunciado, que Cri-sipo define como 4 estructura lógica finita y perfecta dotada de sentido". Se adelanta así un concepto de verdad entendida como coherencia del enunciado, legitimada por un acto interior u operación reflexiva encaminada a "aprobar" o "desaprobar" lo que se enuncia (VII, 65). No son, pues, las cosas ni tampoco el pensamiento el lugar de la verdad, sino el pensamiento significante en cuanto que es la coherencia discursivo/lingüística la que remite a la cosa y no viceversa. En este sentido, el proceso de justificación de la verdad no va del significado (cosa) al significante (signo), sino del significante o discurso coherente al significado que radica en el mundo. Y esto porque la concordancia entre *lek-tón* y *logos*, entre lo dicho y su fundamento, no se da sino en el contexto de la totalidad, expresada por el discurso dotado de coherencia lógica, cuya articulación muestra el aparecer del mundo como discurso vertebrado por el logos. El significar (*semai-neirijy* pues, se convierte en la clave para el mostrar (*delóo)* en el contexto de la búsqueda de homología (*orno logia*) o concordancia del todo discursivo con el todo natural. Se justifica así el célebre fragmento de Crisipo: "Tres cosas [...] dependen la una de la otra: los significantes *(ta semainonta*), lo que por ellos es significado en el lenguaje (*ta semainomena*:) y el objeto real que es significado" (Von Armin, *Stoicorum veterum fragmenta*, II, 48, 166, 236).

No es fácil el seguimiento de los presupuestos estoicos, pero de todos ellos parece deducirse que el ser no se muestra como unidad, aunque esté dotado de ella, ni como totalidad uniforme, aunque ésa sea su naturaleza, sino mediante manifestaciones, conexiones y formas diversas de aparecer, todas ellas vertebradas por la potencia del logos común y unificador *(Lógos koinós*). En consecuencia, sólo un discurso heterogéneo pero significativamente coherente puede dar cuenta de lo real. El nombre, la atribución parcial y particular o el análisis sincrónico, no son medios aptos para mostrar las formas de manifestarse el ser, sino el discurso en el que se hace significativa la capacidad de "combinar" y unificar, tanto en relación con la diversidad de atributos cuanto por su propia estructura temporal expresada por los tiempos verbales, aproximándose así a la tesis fundamental del *Sofista* platónico. De hecho, como confirma García Gual, "los estoicos asentaron las bases de la gramática tradicional. De ellos aprendieron los términos los gramáticos griegos, y de éstos los latinos" (García Gual, 1986: 124).

La filosofía helenística se orientó más hacia la ética que hacia la metafísica, como el propio estoicismo confirma y con determinación muestra el *epicureismo,* que ve en la filosofía el *tetra-fármaco* o cuádruple remedio contra los cuatro males de la vida: temor a los dioses, a la muerte, a no alcanzar el bien y a los males y peligros (Epicuro, I960). Sin embargo, sería de interés atender al ambiente hermenéutico de los primeros siglos de

nuestra era, impulsado por dos grandes y contradictorias motivaciones. Una se desarrolla en torno al extraordinario fanatismo suscitado por lo maravilloso y oculto que promueve la circulación en el área mediterránea de libros de magia, de artes ocultas, etc. Sólo recordaremos los libros herméticos conocidos como Hermes Trisme-gisto (1997), especie de cábala relacionada con el dios egipcio Thoth o Hermes, "tres veces grande", en el que se amalgaman motivos órficos, pitagóricos, estoicos, platónicos e incluso aristotélicos, con el dualismo iránico.

La otra gran corriente con inquietudes hermenéuticas, más significativa y rigurosa, se asocia al ambiente judeoeristiano de Alejandría, ciudad cosmopolita en donde las culturas mediterráneas se entrecruzan y fecundan mutuamente. En este contexto el aristotelismo adquiere notable primacía intelectual, casi feudal, en torno a la Biblioteca, cuya creación había sido encargada por Ptolomeo I a Demetrio de Falera, discípulo del gran aristotélico Teofrasto, hacia el 295 a. C. El aristotelismo no podía evitar la pugna con el judaismo helenizado, allí igualmente imperante. Son los libros sagrados de la tradición hebrea y del Nuevo Testamento los que fomentarán un ambiente marcadamente exegéti-co y hermenéutico, puesto que las prácticas lingüísticas y literarias sobre los textos iban acompañadas por una notable intención interpretativa. El principio hermenéutico alejandrino puede sintetizarse en la exigencia de atención circular al texto que debía ser interpretado por sí mismo: "Interpretar a Homero por Homero" (Reynolds y Wilson, 1986).

En este ambiente sobresale la figura del judío Filón de Alejandría, formado en el pitagorismo, en el platonismo y en el estoicismo, con gran prestigio intelectual, que en el año 37 d. C. le conducirá hasta Roma para defender a los hebreos perseguidos. Es significativa y sugerente la mentalidad exegéticohermenéutica con la que interpreta simbólicamente la Biblia: la creación del tiempo como posterior a la creación del mundo, Adán símbolo del espíritu y Eva de la Sensibilidad, la torre de Babel símbolo del desorden moral y el arca de Noé alegoría del mundo inteligible *(De oficio mundi*). Es la suya una hermenéutica simbólica con gran repercusión en la teología cristiana de la Escuela de Alejandría, en la que destaca San Clemente, a cuyo *Didaskaleion* o escuela exegética asistían también gentiles.

Cerrando un ciclo marcado por los textos sagrados, Plotino representa una suprema elevación del ámbito del sentido al situarlo en el modo de ser trascendente y supralógico del Uno, que está "más allá de la esencia" y, por tanto, inefable, inaccesible a todo decir. Tanto el movimiento de emanación (*próodos*) del Uno hacia la multiplicidad, como el retorno (*epístrofe*) de ésta hacia el Uno, son procesos que exigen la negación de todo lenguaje, como deja claro la *Enéada VI.* San Agustín supone una notable diferencia con respecto a todo el ambiente de estos primeros siglos, estableciendo criterios hermenéuticos claros en relación con el texto sagrado que, a su vez, serán extensibles a la interpretación de cualquier texto, como se verá.

1.3. Los modos de significación en la filosofía del siglo XIV

Los problemas de la relación signo/sentido y, por tanto, los de las conexiones lenguaje/entendimiento, asociados a los del significado de las palabras, están presentes en la tradición medieval dentro del contexto de la retórica, la gramática, la lógica y la dialéctica. Es buen ejemplo Pedro Abelardo y todo un ambiente con amplia atención a los asuntos lingüísticos, aunque generalmente relacionados y supeditados a las discusiones en torno a la significación de las ideas Universales. Además de tales preocupaciones, la mentalidad simbólica es una de las más notables características del pensamiento medieval, suscitada por una doble motivación: la *natural,* que invita a ver en las cosas un sentido más rico y amplio que el de su realidad física, y la *textual* que ve en los libros y relatos de las Escrituras la expresión simbólica de la acción de Dios. Eso muestra que el problema de la palabra no se agota en su dimensión puramente denominativa, puesto que en ella se entreteje el decir con el imaginar. Supuestos que abrirán el camino a una hermenéutica sagrada o teológica de gran significación histórica. De modo más específico, son de notable interés las gramáticas especulativas del siglo XIV, con un aporte sustancial a la teoría del signo y, por tanto, a la interpretación general del lenguaje. Todo este clima, en el contexto de una tradición marcada por la filosofía, se sintetiza en Guillermo de Ockham, pero éste tuvo notabilísimos antecedentes, no sólo impulsados por el problema de los Universales, sino explícitamente inquietos por los modos de significación o condiciones en las cuales una palabra adquiere valor y sentido en los enunciados lingüísticos. Pero todo este ambiente requiere una aclaración historiográfica previa sobre el papel del aristotelismo.

El trasfondo de los intereses filológicos medievales, desde los primeros siglos, está marcado por Aristóteles, especialmente por la buscada conjunción entre Lógica y Gramática. Inicialmente se tienen en cuenta sus obras conocidas hasta el siglo XII, *Categorías* y el opúsculo *Sobre la interpretación*, introducidas por las traducciones de Boecio hacia el año 500, que formaban la llamada *Lógica vetus*. En el siglo XII el interés se verá incrementado por el conocimiento en Occidente de *Tópicos, Analíticos* y *Sobre las refutaciones sofísticas*, que completan la conocida como *Lógica nova.* Solamente en el siglo XIII podemos reconocer el verdadero *Corpus aristotelicum* cuando, especialmente por mediación de Averroes, se difunden sus libros meta-físicos. Se produce así una progresión del magisterio aristotélico a lo largo de la Edad Media. En los primeros siglos, aparece como maestro de gramática, útil para ilustrar la *lectio* (filológico/exegética) de las Escrituras. Más tarde es ya maestro en el arte de razonar o de la dialéctica, encaminada a la explicación y comentario de la *Escritura,* que fomentará una mentalidad más hermenéutica que exegética, de notable interés para el desarrollo de la *quaestio* y la *disputatio*, esenciales en la metodología académica escolástica. Por último, en pleno siglo XIII, Aristóteles será la gran referencia para la comprensión metafísica del mundo y del ser humano, convirtiéndose en el maestro por excelencia de Occidente.

1.3.1. Categorías y modos de significación

En la progresión de este ambiente y de la metodología escolástica, en pleno siglo XII toda una corriente filológica se propone el estudio de la Gramática a partir de la Lógica motivando otras tentativas análogas, como la de Tomás de Erfurt (1300). Se originan así algunas convicciones que se van a generalizar, entre las que sobresalen dos. La primera concluye que Lógica y Gramática tienen el mismo objeto, la "oración significativa" o *sermo significative* El gramático estudia su aspecto filológico, o *sermo congruuus*, atendiendo a la concordancia de sus términos; el lógico se dirige al *sermo verus* o determinación del grado de verdad de la proposición. La segunda, que alcanza de lleno a Ockham, consistirá en la gran preocupación por los llamados *modi significandi* o formas de significación o denominación, que pide algunas aclaraciones.

Los gramáticos parten del supuesto de que las categorías, como hemos comentado hace poco al hablar de Aristóteles, tienen entidad real puesto que equivalen a los diversos modos de darse el ente (cf. supra). No cabe duda que la sustancia, o sea, cada uno de los seres individuales (Miguel, Gabriel, este libro que tengo en la mano, este árbol que veo, etc.), es el fundamento para que puedan existir, como verdaderas entidades, la cantidad, la cualidad, el lugar y cada una de las demás categorías, puesto que tales atributos serían impensables por inexistentes, desvinculados de alguna sustancia. Esto quiere decir que la sustancia es ente de modo primero y fundamental, pero las demás categorías lo son también por su inherencia o relación a la sustancia (*Metafísica,* IV, 1, 1003b, 5-10). En contrapartida, cualquier sustancia o ser individual es impensable sin categorías: sin cantidad, cualidad, lugar, etc. Por eso ellas no son accidentes que puedan estar o no presentes en la sustancia, sino "géneros supremos" necesarios en toda sustancia. Accidental es su manera concreta de darse: todo ser debe tener cantidad, pero ésta puede ser mayor o menor; debe tener cualidad, pero ésta es variable; debe estar en un lugar, pero puede ser éste u otro.

La digresión aristotélica sobre los modos de darse el ente sitúa en su justo punto la discusión sobre los modos |de significación constitutivos de la estructura de toda gramática, si se pretende que ésta no sea una pura elucubración irreal. La gramática deberá establecer los mecanismos lingüísticos para expresar y denominar los modos de darse realmente el ente y garantizar así que sus enunciados estén provistos de sentido. Lo que es lo mismo: las diversas categorías deben convertirse en la armazón o estructura básica de la gramática. A partir de tal analogía se concluye que son ocho los modos de significación o componentes estructurales de toda oración que responden a combinaciones entre categorías: el *nombre* significa la sustancia con la calidad; el *verbo* = acción con pasión; el *participio* = acción o pasión; el *pronombre*- sustancia sin cualidad; el *adverbio* = cualidad del obrar y del padecer (afección del verbo); la *preposición* = circunstancias de las cosas derivadas de la relación, del lugar, etc.; la *conjunción* = unión y separación de las cosas, igualmente derivadas de la relación, del tiempo, etc. A estos modos esenciales hay que añadir los accidentales que designan género, caso y número.

Tales distinciones van acompañadas de una teoría del signo, en el que confluyen

forma fonética *(vox)* o significante, su principio material, y el principio formal o significado *(dictio)* a través del cual entra a formar parte de la oración; la *vox* (sonido) se convierte en *dictio* (palabra) al ser denominación de una cosa *(res)*.

La estrecha vinculación de lógica y gramática, bien expresada en el interés por los modos de significación, no podía conducir sino a la afirmación de una gramática modélica o prototípica, la latina. Asunto que suscitó notables tentativas para hacer concordar las lenguas vulgares, no sólo romances, con el latín. Este ambiente, ya lejanamente aristotélico, hará proliferar los llamados "modalistas", autores de *Tratados* sobre los modos de significación, entre los que, en continuidad de Boecio, son notables Martín de Dacia, Rodulfo Brito, Tomás de Erfurt, entre otros. Santo Tomás se apartará de todo el formalismo que se genera en torno a tales asuntos, para adoptar, coherentes con su interés ontológico, criterios mucho más próximos a los que hoy entendemos por hermenéutica.

1.3.2. La palabra como signo: Guillermo de Ockham

Guillermo de Ockham (c. 1285-1349), vinculado a la problemática de los universales y de los modos de significación, es la figura que sintetiza la más notable innovación crítica en relación con la filosofía anterior y la de su tiempo. Sus motivaciones, sin embargo, son tanto de orden epistemológico como teológico, en apariencia heterogéneos, pero que guardan estrecha conexión. Su interés se desplaza de los conceptos al lenguaje, preguntándose si las ideas no serán sólo palabras, o si expresan lo que expresan porque presuponen a las palabras. Si la formulación clásica se pregunta por el origen y significación de los conceptos, la posición llamada nominalista se pregunta lo mismo en relación con los signos.

Desde el punto de vista epistemológico, desecha con decisión la existencia de cualquier naturaleza o sustrato común, presente en los individuos, que justifique la legitimidad de la aplicación del concepto universal a cada uno de ellos. Nada hay "natural" o "común" entre los hombres que justifique la atribución a cada uno del concepto universal "hombre". Ese elemento común supondría situar en los seres algo así como un "metasingular" cuasi necesario, en cuanto que no estaría sometido a la contingencia de cada individuo singular. Para Ockham nada "Riera del alma", exterior a ella, es universal o "metasingular" necesario *(Comentario al libro Ide las Sentencias*, q. 7.a, dist. 2.a). La tesis lleva implícito un supuesto teológico nada banal: la absoluta contingencia en los seres creados, sin que sea posible aceptar en el mundo realidad necesaria o cuasi necesaria, que en las criaturas aparezca como de obligada existencia. Sólo Dios es Necesario y Omnipotente, en las criaturas la contingencia es absoluta. Y son los seres individuales, singularmente existentes, los que Dios ha creado. Es en los singulares, por tanto, donde se fundamentan tanto los conceptos del entendimiento como la ciencia.

El concepto universal no puede entenderse como "imagen", basada en su

correspondencia con el trasfondo “metasingular” de los seres individuales, tal como se venía proponiendo en el siglo anterior. El concepto-imagen supone una especie de asimilación intelectual de la cosa por parte del entendimiento que carece de justificación. La relación entre concepto y cosa debe entenderse a partir de la noción de “signo”, cuya estructura remite a algo distinto de sí. Lo que realmente sucede en los lenguajes comunes y arbitrarios es que los nombres comunes, “hombre”, por ejemplo, es un universal lingüístico predicable de todos los seres humanos, no porque en ellos haya algo real que lo justifique, sino porque “hombre” es una pura señal que tiene la capacidad de designar a todas las personas humanas. Así de simple. Lo universal es la palabra, entendida como signo cuya esencia consiste precisamente en remitir a otra cosa distinta de sí mismo. Que el signo esté en el entendimiento supone precisamente que, por ser signo, debe salir de él para dirigirse a los singulares, porque lo propio del signo es significar varias o muchas cosas. El signo, pues, no tiene carácter óntico, sólo es definible por la realidad o cosa singular que significa o denota. Así pues, porque el lenguaje no es figuración y el decir no es ver o hacer ver, por eso mismo, tiene la capacidad de designar y ejerce su función designativa a través de la frase o proposición, no por medio de signos aislados. Para Ockham, antes que para Benveniste, la unidad significativa básica es la frase (Ockham, 1957: 109).

De tales supuestos se deducen no pequeñas consecuencias. En primer lugar, la abstracción se asimila con el hablar mismo: hablar supone estar ejerciendo, en contemporaneidad, la operación de abstraer y de configurar conceptos, cuya función significativa es directamente cumplimentada por la cosa singular. El concepto es signo natural de la cosa y se origina en la capacidad estructural del entendimiento para reaccionar de modo signifi-cativo-lingüístico ante las realidades singulares exteriores a él. Esta visión del concepto como signo con estructura de “mera referencia o de “envío a otra cosa” y eventualmente “envío a muchas cosas simultáneamente...” permite a Ockham hallar una solución al problema del universal, sin necesidad de aceptar la afirmación de una *natura* común (Andrés, 1969: 283). En palabras más sencillas todavía del recordado Teodoro de Andrés: el concepto/signo “es un indicador de tráfico: (que sea) un trozo de madera, de hierro o de cartón, eso es totalmente indiferente; lo único importante es su mensaje designativo para el que la realidad óntica del signo no cuenta en realidad”.

En segundo lugar, la ciencia aparece entonces, no como conjunto de proposiciones/imagen del mundo. Tampoco como analítica del singular, sino como lenguaje de signos universales con capacidad para dar cuenta coherente de las realidades, cosas y fenómenos que constata la experiencia. El lenguaje, por su parte, es sistema de signos o compendio de los modos de hablar significativamente de las cosas, lo que sólo es posible a través de enunciados o frases. El sistema lingüístico, en conjunto y en sus partes, remite a la realidad significada. Esto supone que el conocimiento y el lenguaje están íntimamente relacionados, puesto que ambos se asocian o vinculan por su relación a las cosas. Conocer y hablar son operaciones que se reclaman mutuamente, porque el lenguaje no es una realidad abstracta sino que consiste en el ejercicio mismo de la

abstracción.

1.4. Entender y hablar en el pensamiento moderno

En el Renacimiento tres asuntos esenciales motivan los problemas en torno a las preocupaciones por el lenguaje, que relegan a segundo plano el asunto de su significación intelectiva. En primer lugar, adelantado por Dante en su *De vulgari elo-quientia* aparecida hacia 1315, el interés por las lenguas nacionales conduce a despertar problemas lingüísticos específicos y a la aparición de las primeras *Gramáticas* de lenguas vulgares, entre las que se cuenta la castellana de Nebrija (1492). En segundo lugar, el retorno generalizado a los textos clásicos, con el consiguiente fomento de criterios exegéticos y hermenéuticos, que tendrá continuidad en los siglos siguientes. Por último, la traducción e interpretación de la Biblia por Lutero supondrá otro impulso de notables repercusiones. Asuntos que evocaremos en el capítulo 4.

Los gramáticos tienen en J. C. Escalígero (1484-1558) uno de sus más eximios exponentes, pero es Lorenzo Valla (1406-1457) y su *Libro sobre las elegancias de la lengua latinOy* aparecido en 1470, uno de sus más destacados y primeros representantes. De no menor significación es en España la figura de Francisco Sánchez de las Brozas (1523-1600). El célebre Brócense, profesor en el Colegio Trilingüe salmantino, de 1554 a 1593, nos lega una filosofía del lenguaje, subyacente a sus ideas estrictamente lingüísticas. Siguiendo la inspiración de Pierre de la Ramée, uno de los más destacados antiaristotélicos parisinos que en 1543 publica las *Dialecticae institutiones*, El Brócense recurre a la distinción entre *natura* y *ratio* para fundar la dialéctica. Primero las cuestiones deben elaborarse mentalmente para expresarlas luego verbalmente, buscando fundar el lenguaje en las formas lógicas del entendimiento, en un claro intento de la justificación natural de la palabra. Aunque crítico con Aristóteles, aquí le resulta útil para el propósito de anteponer la razón a la gramática. Pero el estagirita ha de ser continuado, piensa el Brócense, puesto que la dialéctica debe fundarse en la gramática para ordenar el discurso significativo. El orden de la fundamentación, en consecuencia, va del entendimiento a la gramática y de ésta a la dialéctica (Sánchez, 1984).

Atendiendo a un propósito más estrictamente motivado por la reflexión filosófica, los problemas de las conexiones entre conocimiento y lenguaje corren paralelos a las grandes líneas reflexivas que recubren los siglos XVI y XVII. El *racionalismo,* representado y sintetizado por Descartes, sitúa el origen de toda verdad y sentido en la razón, sin mayor atención al ámbito de los signos, esto es, al lenguaje. El *empirismo,* fiel a sus presupuestos gnoseo-lógicos, desplaza el origen del sentido hacia fuera de la razón, situándolo en la experiencia, lo que conducirá a un mayor desarrollo de las tesis propiamente lingüísticas y supondrá el inicio de una paulatina autonomía del estudio del lenguaje, por obra de los profesionales de la Lingüística, que dará sus frutos en los siglos siguientes. En la imperfecta alternativa, la figura de Leibniz representa un intento de síntesis muy apreciable.

1.4.1. Signo y sentido en el contexto empirista

Una de las notables figuras que reactivan la mentalidad empirista es Francisco Bacon. Su punto de partida es oponer al *Órgano* aristotélico un *Novum Organum,* en el que se eleva la experiencia a origen y método de todo conocimiento. En este propósito las palabras desempeñan una función, si no determinante, como sucede en el neoempirismo contemporáneo, sí decisivo para la constitución del sentido intelectual y de los medios adecuados para su expresión. Bacon distingue entre *gramática literaria*, que estudia las relaciones y analogías entre palabras, y *gramática filosófica,* orientada a determinar las analogías entre palabras y cosas. Sin embargo, el ideal gramatical adecuado al nuevo conocimiento científico exigiría una gramática que, incorporando las ventajas de todas las lenguas a través de su comparación previa, sirviese de instrumento práctico para el conocimiento unificado y para la expresión coherente del sentido intelectual. Eso exigiría que cada lengua pudiese incorporar y traducir a las demás. Tarea imposible porque el mismo Bacon reconoce que cada lengua particular es medio de expresión del espíritu humano, en sí mismo heterogéneo según las naciones, adelantando conceptos más tarde fecundos. Pero conocer las demás lenguas lleva anejo un progreso en la comunicación. A su vez, las palabras de una lengua no pueden entenderse sólo como signos de las representaciones subjetivas, puesto que ellas son comunes a todos los miembros de una comunidad de hablantes *(De dignitate et augmentis scientia-rum,* de 1623).

Thomas Hobbes (1588-1679) se sitúa en una notable proximidad con el significacionismo de Ockham, puesto que para él los conceptos son nombres que significan varias o muchas cosas. El primer autor del lenguaje "es Dios, que instruyó a Adán en la denominación de las criaturas" pero es el hombre quien configura su lenguaje "a medida que iban dándole ocasión la experiencia y el uso de las criaturas" (Hobbes, 1980: 139). La palabra, pues, se forja por la experiencia, mejor, por la acumulación de experiencias debidamente clasificadas, que dan origen a los nombres. Por eso el signo lingüístico es "una nota mediante la cual se puede reclamar en el alma un pensamiento similar a un pensamiento pasado" y expresarlo al mismo tiempo. En consecuencia, el nombre es signo con varias funciones: la de referirse a uno o más objetos, la de retener o conservar conceptos en la memoria, la de comunicar los pensamientos, voliciones, afectos... a los demás, la de satisfacernos a nosotros mismos y a los demás "jugando con nuestras palabras por ornato o placer" (Hobbes, 1980: 140).

Que el uso del entendimiento queda vinculado al uso de los signos verbales se pone en evidencia en el juicio por el que afirmamos o negamos algo, acto sólo formulable a través de una proposición. Toda proposición está configurada por signos distintos y, para ser verdadera, se exige que el segundo esté comprendido en el primero (p. ej., "El ser humano es mortar'). Razonar, pues, equivale a calcular la posibilidad de inclusión de un signo en otro: "la razón en este sentido no es sino cálculo (esto es, adición y sustracción) de las consecuencias de nombres generales convenidos para caracterizar y significar nuestros pensamientos; digo caracterizar cuando calculamos por nosotros mismos, y significar cuando demostramos o probamos nuestros cálculos a otros hombres" (Hobbes, 1980: 149). La ciencia, en consecuencia, es el conocimiento, lingüísticamente formulado,

de las consecuencias y dependencias de un hecho respecto a otro.

John Locke (1632-1707) dedica al lenguaje la casi totalidad del libro III del *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1980) titulado "De las palabras". Cuanto aquí se dice en torno al lenguaje guarda plena coherencia con las tesis esenciales de su autor, en gran medida expuestas en el libro II, "Acerca de las ideas", en el que se tipifican y enuncian las clases de ideas. El supuesto empi-rista de fondo es la afirmación de que las ideas proceden, en su totalidad, de la experiencia. Pero esto no supone anular las distinciones entre ellas ni que el entendimiento sea puramente pasivo. Una primera clase, las *ideas simples*, pueden ser de tres tipos: las que proceden directamente de la experiencia a través de la sensación (ideas de las cualidades sensibles, de espacio, extensión, movimiento, etc.); las que se originan en la reflexión o percepción que el espíritu tiene de sus propias operaciones (actos volitivos, perceptivos, etc.); las que se elaboran por la combinación de sensación y reflexión (placer, dolor, de la propia existencia, etc.). Eso quiere decir que el espíritu es esencialmente activo y por sus operaciones genera una segunda clase, las *ideas complejas,* que son producidas por asociación de varias ideas simples, a través de tres operaciones: combinando ideas simples forma ideas complejas; yuxtaponiendo ideas simples y complejas establece relaciones; separando una idea de otras que la acompañen en la realidad, a través de la abstracción, forma ideas generales. En todo este proceso de gestación del contenido mental, si atendemos al contexto del *Ensayo*, caminan en paralelo y se activan mutuamente la acción de los sentidos (vista, gusto, oído...) y la intervención del propio lenguaje. Las palabras presuponen las ideas y éstas las experiencias que fueron su origen. El uso de una palabra o signo contribuye a producir ideas, de tal modo que, oído un nombre, se suscitan ante nuestra mente las ideas de sus atributos o cualidades, como si ante nosotros estuviese el mismo objeto (Locke, 1980: 613).

Todos los lenguajes están esencialmente constituidos por palabras y nombres universales, aunque en la realidad no existen más que seres particulares o individuos. Así sucede porque las *palabras generales son* signos de *ideas generales opio,* el entendimiento crea cuando, al apreciar semejanza entre individuos, separa las ideas simples de las circunstancias de tiempo y lugar o de cualquier otra que haga referencia a su origen particular. Por este procedimiento, que también Locke llama abstracción si bien guarda notables diferencias con el mismo concepto en su uso aristotéli-co/escolástico, "se habilita a las ideas para representar a más de un individuo" (p. 618). Esto quiere decir que el lenguaje, por una parte, contribuye a la configuración de las ideas generales y, por otra, es su consecuencia, en cuanto que las palabras generales son "invenciones y criaturas del entendimiento [...], su naturaleza general no es más que la capacidad que se les otorga por el entendimiento de significar y representar muchos particulares. Porque su significación no es sino una relación que la mente humana les añade" (p. 623).

De no conocer a su autor, no sabríamos muy bien si atribuir tales expresiones a Locke o a Ockham, quien todavía en el siglo XVII era leído y estudiado en Inglaterra. La abstracción o formación de ideas generales se produce por el propio entendimiento significativo, esto es, en el acto mismo por el cual el entendimiento debe expresar

lingüísticamente la semejanza percibida entre seres individuales. Pero ni en los singulares existentes, ni en el entendimiento, se encuentra nada real que justifique el nombre universal o general. Su entidad se deriva de la exigencia misma del hablar humano que, teniendo experiencia sólo de singulares, debe expresar sus semejanzas y no puede hacerlo si no es a través de signos con significaciones universales. De hecho, para Locke, la esencia de las cosas y su inmutabilidad expresan solamente la permanencia de ideas generales en el espíritu y de nombres universales en el lenguaje. Debido a ello podemos concluir que el lenguaje aproxima al entendimiento en cuanto que su función significativa contribuye a la estructuración de la función eidética. Con una doble consecuencia: cuando el lenguaje es coherente, lógico y realista genera claridad mental; cuando es confuso o responde a "las falacias que los hombres se imponen a sí mismos", en ese caso las palabras son un filtro perturbador "que se interpone entre nuestro entendimiento y la verdad" (p. 730).

El lenguaje tiene también función de exteriorización del entendimiento. Se hizo necesario al hombre como sistema externo de signos para que sus ideas invisibles "de las que están hechos sus pensamientos, pudieran darse a conocer a los demás hombres" (p. 609). Esto quiere decir que el lenguaje nace con función comunicativa y voluntaria del hablante. Hablar es estar haciendo referencia tanto a las propias ideas como a las que se presumen en otros seres humanos así como a las cosas mismas de las que se habla, puesto que sería incongruente usar signos (palabras) sin tener en cuenta a qué se refieren.

Ampliando la función comunicativa, Locke da un paso muy apreciable hacia la sociolingüística que vincula los fenómenos del hablar humano con la experiencia sociocultural y se desarrollará desde los inicios del siglo XIX. Lo hace a propósito de lo que llama "modos mixtos" en el entendimiento, como son las ideas complejas (por ejemplo, la de obligación, mentira, ebriedad, etc.), que unifican muchas ideas simples (pp. 423 y ss.). La unidad de la idea compleja proviene, como se decía más arriba, "de un acto de la mente", pero si seguimos investigando por qué los hombres forman unas ideas complejas y no otras, Locke responde que eso se debe a "los fines del lenguaje", ligados a la necesidad de comunicación de unos hombres con otros, en los que tienen gran influencia sus costumbres y sus maneras de trato, hasta tal punto que son esos elementos de la experiencia social y comunicativa, a la postre cultural, los que les llevan a atender a ciertos "modos mixtos" y a pasar por alto otros, preocupándose de formar determinados nombres sin atender a otros. Para ser consecuente, Locke recurre al medio social para dar cuenta del significado de las palabras esenciales de la lengua, las complejas o universales, ya que

> las distintas modas, costumbres y maneras de una nación provocan que se formen diversas combinaciones de ideas que son familiares y necesarias en esa nación, pero que otro pueblo nunca ha tenido ocasión de utilizar o tal vez nunca haya advertido siquiera (p. 427).

Esto quiere decir que los modos significativos esenciales no proceden de las impresiones sensibles, genéricamente consideradas, sino inscritos en la experiencia social

comunitariamente manifestada. Es pues, la peculiaridad popular, el carácter específico, que pronto recibirá el nombre de “genio” colectivo o nacional, el que determina la especificidad de su lengua. Tales supuestos de Locke harán un largo camino tanto en Inglaterra como en Francia y Alemania, como enseguida se verá.

David Hume (1711-1776) fiel a los supuestos del fenome-nismo empirista, intercala una serie de elementos intermedios entre la impresión sensible, fuente del conocimiento, y los procesos del pensamiento abstracto ligados a las operaciones de combinación que el entendimiento ejecuta. Para Hume las ideas son imágenes debilitadas de las impresiones sensibles y no hay idea que no remita a una impresión. El entendimiento asocia y vincula entre sí las ideas, a través de los principios de semejanza, de contigüidad en el tiempo y en el espacio y de causalidad. Se hace así posible la configuración de un ámbito intelectual de sentido, si bien con origen único en las impresiones, que supone una distancia entre impresión, imagen e ideas que forman el contenido abstracto del entendimiento. A esa operación, con las que acabamos de señalar (semejanza, contigüidad, causalidad), contribuye el lenguaje porque es en él donde se encuentran los universales y los nombres generales que facilitan la constitución del sentido mental y, por tanto, de todo conocimiento. En el lenguaje es donde se tiene la experiencia real de los conceptos, y, siendo una más de las convenciones humanas, en él se ha solidificado de modo singular la experiencia, puesto que su ejercicio y el uso de cada palabra evoca fónicamente la cosa nombrada (Hume, 1977: 716). Tales supuestos no aparecen de forma tan explícita en Hume, pero pueden deducirse si se sigue con atención la parte tercera del libro primero del *Tratado de la naturaleza humana* (ibíd., 171).

Condillac (1715-1780) radicaliza el punto de vista empiris-ta en cuanto se refiere a la relación signo/sentido, recurriendo a un acentuado sensismo ilustrado para situar en los signos y en las sensaciones el origen, no sólo del conocimiento y de todo sentido intelectual, sino la génesis misma de las facultades cognoscitivas. Dotado exclusivamente de la capacidad para sentir y percibir, el ser humano va recibiendo de las sucesivas sensaciones (olor, tacto, olfato, etc.) el material para su ordenación y organización psicológica y mental, del mismo modo que una estatua de mármol, cerrada al exterior, iría adquiriendo configuración interior en la medida en que fuesen apareciendo los diversos sentidos, a modo de portillos sucesivamente abiertos en su superficie. Tal es la tesis de fondo que recorre todo su *Tratado de las sensaciones*, que desde el capítulo primero se dedica a exponer la progresiva constitución de la interioridad a partir de la capacidad de sentir las impresiones, agradables y desagradables, que le van llegando por cada uno de sus órganos. Capacidad de recepción que Condillac llama *atención* (Condillac, 1947a). Localizar el origen de las ideas simples y del sentido intelectivo equivale a descubrir las primeras y más elementales experiencias que hayan penetrado por el portillo de algún sentido. Las ideas complejas y abstractas no son más que consecuencia de la repetición indefinida de esas experiencias primordiales (Condillac, 1947b). Tal reducción a lo pri-mero/atómico supone convertir el método analítico en el único válido para legitimar cualquier conocimiento. En el método debe distinguirse el momento del análisis y el de la síntesis. El análisis demanda la reducción de cada

conocimiento a sus unidades constitutivas mínimas; la síntesis solicita recomponer o reorganizar los diversos elementos analizados. La analogía es clara: conocer una máquina supone descomponerla en sus piezas para identificar cada una de ellas y poder luego volver a montarla. Metodología que, con Galileo, recuerda de cerca las reglas del método cartesiano, aunque en versión exclusivamente mecanicista y sin pedir nada previo o preexistente en la razón.

En ese contexto, más cognitivo que cognoscitivo, puesto que el propio entendimiento es constructo sensible, aparece la importancia decisiva del lenguaje por doble motivo. Primero porque es imposible pensar sin el auxilio de las palabras y el arte de razonar bien se reduce al uso de una lengua bien construida. En segundo lugar, porque la práctica del método analítico se hace inviable si no es por la mediación de signos. Este convencimiento regula toda su última obra, *La lengua de los cálculos*, publicada en 1798, después de su muerte. Desde el prólogo se hace explícito su propósito: "Toda lengua es un método analítico y todo método analítico es una lengua", por ello "los análisis alcanzan su exactitud cuanto mejor formada está la lengua, de tal modo que el progreso y la perfección del conocimiento en las ciencias corren en paralelo con la perfección y el conocimiento de la lengua" (Condillac, 1947c). Por tanto, más que analogía, entre conocimiento y lenguaje se da una relación de identidad. Al fin, lo que Condillac afirma con reiteración es que el conocimiento científico o cualquier conocimiento con pretensión de verdad viene prejuzgado por las formas de su enunciación a través de signos, entre los que la lengua ocupa un lugar privilegiado. Opinión no muy divergente de nuestras actuales epistemologías pero que en su tiempo tuvo una notabilísima repercusión en el padre de la química moderna, Lavoisier, precisamente cuando introduce la nueva nomenclatura de los elementos y expone de modo ponderable y operativo las propiedades del oxígeno. Explícitamente reproduce las palabras de Condillac que acabamos de citar en el "Dis-cours préliminaire" de su *Traité élementaire de Chimie*, publicado en 1789 *(Chez Cuchet)* (Lavoisier, 1965: V).

El origen de la lengua no puede ser distinto al de todas las demás manifestaciones humanas: se deriva, como los gestos, de la constitución orgánica del ser humano. Es, pues, la naturaleza quien la genera, como las demás reacciones orgánicas. En analogía con la naturaleza, el hombre ha ido estructurando diversidad de lenguas sin que haya sabido elegir siempre la expresión más adecuada. La urgencia en el uso que debe hacerse de las palabras ha transmitido a las lenguas una esencial arbitrariedad, fuente de las imperfecciones que nuestro lenguaje ordinario padece, motivo de malentendidos entre los hablantes.

Reconociendo la insuperable imperfección de las lenguas usuales, las ciencias progresarán sólo en la medida en que sea posible la elaboración de un lenguaje perfecto, universalmente amplia-ble a todas las ciencias, en el que se haga factible la aplicación del método analítico con la reducción de los enunciados a unidades mínimas, en un proceso en el que no pueda intervenir arbitrariedad. Tal ideal no es una quimera puesto que se cumple en el álgebra y en el lenguaje matemático que, por eso mismo, debe ser elevado a modelo del lenguaje universal de la ciencia:

> Nada en él [lenguaje matemático] es caprichoso. La analogía siempre evidente conduce claramente de expresión en expresión. El uso no tiene aquí vigencia. No se trata de hablar como los demás, sino que hay que hablar según la mayor analogía para alcanzar la mayor exactitud (1947c).

La analogía de que habla Condillac parece expresar la relación de identidad que debe existir entre los miembros correspondientes de una ecuación que permite un proceso deductivo y justifica una conclusión necesaria, implícita aunque desconocida, en el curso de toda operación matemática, sobre todo algebraica. El lenguaje matemático es, pues, necesario porque todos sus enunciados se construyen por medio de unidades atómicas evidentes, cuyas conexiones pueden ser igualmente identificadas. Sólo con una base lingüística matematizable será posible una ciencia universal en la que las proposiciones sean reducibles "a una primera verdad que, transformándose de proposición idéntica en proposición idéntica, ofrecería, en la serie de transformaciones, todos los descubrimientos conseguidos y todos los que quedan por conseguir" (Condillac, 1947c: 12). Se aproxima así al ideal leibniziano de la *lingua universalis,* como condición de una *scientia universalis*, supuestos en los que racionalismo y empirismo se entrecruzan, más aún, coinciden.

Por su carácter marcadamente psicológico, las ideas de Condillac han influido poco en la evolución de la lingüística, a pesar de sus incursiones en ámbitos estrictamente filológicos, por ejemplo en la formación del verbo, entre otros asuntos, en el *Ensayo sobre el origen del conocimiento humano*. Con independencia de los propósitos del empirismo lógico actual, su transmisión a la filosofía del lenguaje de la analogía entre formas lingüísticas y posibilidades de conocimiento no parece en absoluto desdeñable, puesto que todo conocimiento verdadero (científico) deberá ir acompañado de lenguajes exentos de arbitrariedad y ambigüedad.

1.4.2. Signo y sentido en el contexto racionalista

Si el empirismo sitúa en la experiencia y en los signos el origen del conocimiento y del sentido intelectivo, el racionalismo se remite a la razón como ámbito y método que posibilita cualquier sentido intelectual y todo conocimiento posible. Se restaura así en gran medida, pero con renovado vigor, la tradición que, desde Aristóteles y los medievales, supeditaba el lenguaje y sus funciones a estructuras lógicas previas. Pero ahora de manera más radical porque no se trata de una lógica formal, sino de la propia estructura que rige la plenitud de la actividad intelectual del propio sujeto, origen singular del sentido intelectual, moral, social y ontológico. Esta primacía otorgada a la subjetividad hace germinar un ambiente que condujo a la publicación de "gramáticas generales", en las que lo lógico y racional sobrepujan a lo puramente filológico. La primera y más conocida es la *Gramática general y razonaday* publicada por A. Arnauld y C. Lancelot, conocida como *Gramática de Port-Royal,* que aparece en 1660, año en el que se cierra su institución en París. El propósito anunciado en el título-"general" y "razonada"-haría pensar en una reflexión sobre la esencia del lenguaje y de las

estructuras de toda gramática. Ella es, sin embargo, una síntesis más realista y modesta, que compendia, no sin cierta reflexión, los conceptos gramaticales comunes encaminados a la enseñanza en las escuelas dependientes del monasterio de Port-Royal (Bailly, 1968).

La *Gramática* se inspira en el clima intelectual del racionalismo, representado de modo singular por Descartes, y adquiere actualidad por la aproximación de N. Chomsky a algunas de sus ideas esenciales en el libro titulado *Lingüística cartesiana* (Chomsky, 1972), no exento de simplicidad, en el que, como el autor advierte, la expresión "lingüística cartesiana" compendia una constelación de ideas de procedencia diversa: algunas de la tradición de Port Royal, otras de la filosofía racionalista de la mente y las más notables del cruce de racionalismo y romanticismo en la obra de Humboldt. De esta tradición plural, la idea que Chomsky decanta con razón como esencial es la del "aspecto creador del lenguaje", a la que Descartes se refiere, aunque brevemente.

Descartes en particular, y el contexto racionalista en general, sitúan en el yo y en la propia razón el fundamento de todo sentido inteligible, viniendo el lenguaje a ser una de sus formas de expresión. El lenguaje y los signos, lingüísticos o no, tienen carácter derivado, aunque no absolutamente instrumental, sino orgánico, puesto que es por operaciones lingüísticas por donde conocemos la esencia de la razón. En la quinta parte del *Discurso del método*, retomando el asunto del discutible mecanicismo de los cuerpos, el lenguaje aparece como elemento esencial para descubrir que el organismo humano es realidad dotada de razón, que se hace manifiesta por su carácter inventivo y creador de signos, confirmando por esta capacidad la diferencia esencial entre el hombre, los autómatas y los animales (Descartes, 1953: 164-166). Puede, en efecto, pensarse que una máquina emita palabras *(paroles)* o haga cosas, incluso mejor que nosotros, en virtud de su manera de estar construida o como consecuencia de los movimientos de sus partes, pero es impensable que un constructo automático ordene y elabore en cada ocasión signos y lenguajes que respondan a lo que se dice o sucede en su presencia. Posibilidad que hoy nos da que pensar e impone más cautelas al tener en cuenta las posibilidades de las computadoras.

Por igual motivo se diferencia el ser humano de los animales, entre los cuales algunos hablan debido a la especial disposición de sus órganos o impulsados por sus "pasiones", pero son incapaces de construir signos, de inventar respuestas o manifestar variedad de reacciones "por los cuales se (hagan) entender por aquellos que están habitualmente en su compañía y tienen satisfacción en aprender su lengua". En consecuencia, no hay que confundir palabras con sonidos o con movimientos naturales que atestiguan las pasiones y pueden ser imitados por autómatas o animales. Estas referencias que aparecen en las páginas finales de la parte V del *Discurso*, se confirman en la larga *Carta al Marqués de Newcastle* (Descartes, 1953: 1252-1257) en donde reitera que son las palabras y los signos, expresamente formulados con voluntad de contestar según las circunstancias, los que "mejor que ninguna otra acción exterior" confirman que nuestro cuerpo "no es solamente una máquina que actúa en virtud de sí mismo, sino que hay en él también un alma que tiene pensamientos" (Descartes, 1953: 1255).

Apurando el argumento, el carácter inventivo y permanentemente creativo del hablar humano, no sometido a la causalidad mecanicista de la composición corporal ni al determinismo biológico o psicológico de las pasiones, es el que establece la diferencia cualitativa esencial entre hombre y animal, dejando claro que el hombre tiene razón y el animal no la tiene en absoluto, por mucho que se aproximen algunos a formas humanoides de comportamiento. No es que tengan "menos" razón u "otra clase" de razón, más o menos análoga a la humana, es que no tienen ninguna. Su falta de creatividad muestra que son organismos de otra "cualidad", esto es, irracionales, y lo que expresan o hacen obedece a su forma de composición o a sus pasiones. El ser humano, por el contrario, se identifica por su intencionalidad lingüística, o por el carácter intencional de su palabra que, por encima de su origen gutural, de su condición de respuesta a una situación dada, y más allá de su pertenencia a la lengua, el hablante maneja con renovada significación por medio de la invención de respuestas.

De Descartes no puede olvidarse tampoco su mentalidad matemática, mejor matematicista, en la pretensión de designar todos los contenidos mentales a través de una secuencia de razones o número mínimo de signos, que formarían un solo lenguaje, regido por el principio de reducción a la unidad. El ideal gramatical sería una gramática lógico/matemática única que gozase de validez universal. Cierto que Descartes no realizó tal proyecto, pero está implícito en su contexto. Aludiéndolo, dirá Cassirer con acierto:

> Junto al postulado de la *mathesis universalis* aparece el postulado de una *lingua universalis.* Así como sólo la forma fundamental una e idéntica del conocimiento, de la razón humana, se repite siempre en todos los conocimientos que verdaderamente tengan la pretensión de tales, todo tipo de habla debe basarse también en la única y universal forma racional del lenguaje en general que, aunque encubierta por la plenitud y diversidad de las palabras, no puede ser ocultada por completo (Cassirer, 1971: 75-76).

Es éste un modo de pensar que, bien o mal traído, no parece ajeno al concepto de "estructura profunda", elemento común a la diversidad de lenguas, en cuyo reconocimiento Chomsky será reiterativo, y cuya confirmación se hace más explícita al tener en cuenta a Leibniz y Kant.

Las tesis cartesianas son enriquecidas, como otros pasajes del cartesianismo, por G. Cordemoy, particularmente en su *Discours physique de la parole* publicado en 1668, donde retoma el asunto del significado del lenguaje. La postura de Cordemoy implica una cierta novedad al plantear el problema contando con aspectos comunicativos, y no desde la perspectiva en cierto modo solipsis-ta de Descartes, que recurre sólo al "yo" y a la razón individual como criterio único a partir del cual se juzga y valora. En analogía con Descartes, Cordemoy también parte de la duda metódica sobre la existencia de la razón y del alma en los demás seres humanos, para confirmar su existencia al descubrir en ellos modos intencionales de reaccionar idénticos a los míos. Observo que los otros seres humanos reaccionan oponiéndose a los múltiples condicionamientos biológicos, incluso con no poca frecuencia a aquellos que mecánicamente tienden a su conservación, y aprecio su capacidad para contrariar la expresión natural de las emociones. De tal

comportamiento no sólo deduzco la identidad de los otros conmigo, sino que adquiero también nuevos conocimientos derivados de su creatividad reactiva que introduce respuestas inesperadas y novedosas. Ello quiere decir que los signos naturales, aquellos que vienen predeterminados y programados mecánicamente por la forma constitutiva del organismo, son superados por signos institucionales o instituidos por las formas de reacción de los demás, en las que el esquema mecánico estímulo/respuesta se invalida, no sólo por la iniciativa individual, sino por su inadecuación para explicar las respuestas novedosas e inesperadas que se producen en la colectividad, a través de los usos múltiples y variables de la diversidad semiótica propia de una comunidad o sociedad. Entre los signos instituidos que expresan el comportamiento no mecanicis-ta, el lenguaje es aquel en el que la creatividad comunitaria se manifiesta de modo privilegiado.

G. W. Leibniz otorga al lenguaje mayor eficacia que Descartes en relación con las posibilidades del conocimiento y la constitución del sentido inteligible, a la par que desarrolla con más amplitud la vinculación entre procesos matemáticos, científicos *y* lingüísticos. El lenguaje presta al entendimiento, no un mero servicio instrumental acompasado a su marcha, sino el impulso que prepara y allana progresivamente el desarrollo del pensamiento mismo, particularmente del científico. Podría decirse que entre pensamiento y lenguaje existe una mediación dialógica, ya que ambos se reactivan mutuamente.

En *Nuevos ensayos sobre entendimiento humano*, obra de 1704 y respuesta al *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, de 1690, que hemos comentado, Leibniz se adelanta al concepto de "pragmática universal", al que hoy se recurre de forma prolija, no sólo por Habermas. Parte de la convicción de que "sin el deseo de hacernos comprender, nunca hubiéramos formado la lengua". No es, en consecuencia, la simple decisión de comunicar, informar o expresar, sino la voluntad de entendernos, de participar en la acción comunicativa, el acto fundante de la esencia del lenguaje. Lo que equivale a reconocer la voluntad de entendimiento como supuesto previo de la sociabilidad realizada. Somos sociables, no por exigencias individualistas o de subsistencia, sino porque el ser humano trae consigo el impulso a convivir coparticipando en proyectos comunes. Esta radical voluntad de entendimiento encuentra su confirmación, también el más adecuado vehículo para su realización, en la realidad del lenguaje, que perdería su sentido si se separa de él la intencionalidad comunicativa, inherente a su propia esencia. A tales supuestos se añaden algunas convicciones gnoseológicas muy explícitas.

En primer lugar, el pensamiento abstracto guarda estrecha vinculación con las representaciones sensoriales que se van identificando y estructurando por medio de la palabra: "la naturaleza inconsecuentemente brindaba a los hombres el origen y comienzo de todos sus conocimientos por medio de las palabras". Esto equivale a vincular el lenguaje con el origen mismo del sentido racional e intelectual. En segundo lugar, una vez que el ser humano ha hecho suyo el lenguaje de la comunidad en la que nace, su dominio facilita la reflexión sobre sí mismo tomando como punto de partida las palabras, que llevan a la comprensión de los propios conceptos del entendimiento. Es, por tanto,

indisociable de la capacidad reflexiva. En tercer lugar, los signos, caracteres y palabras son mediación para identificar los "pensamientos callados", o contenido intelectivo, interior y permanente, que equivale a hacer de la palabra condición de la memoria y, con ella, de la auto-percepción de la permanencia en el tiempo.

Si el origen del *pensar,* del *reflexionary* del *recordarse* asocian al lenguaje, la esfera intelectiva queda en su plenitud vinculada y dependiente de la esfera de la palabra. Leibniz no se plantea el problema más contemporáneo de si es posible pensamiento sin lenguaje. Se limita a advertir sobre el íntimo parentesco entre ambos, de tal modo que está más que justificado afirmar que "las lenguas son el mejor espejo del espíritu humano y que un análisis riguroso del significado de las palabras mostraría mejor que cualquier otra cosa cómo funciona la comprensión" (Leibniz, III 1880:313).

La extensión de tales supuestos al ámbito de la ciencia fue una de las grandes preocupaciones de Leibniz, que llega a la firme convicción de que la deseada *ciencia universal* no será realizable si no va asociada a una paralela *característica general* o *álgebra lógica.* Para cumplir con el doble requerimiento, de álgebra y de lógica, en la *característica general* las unidades significativas deben poder reducirse a sus símbolos correspondientes: cada concepto simple sería designado por un símbolo, los conceptos complejos por combinaciones de símbolos, las proposiciones por la ordenación de símbolos, el razonamiento por un cálculo complejo a través de símbolos. Un sistema significativo vertebrado de ese modo sería la "lengua universal" o "lengua filosófica" (ibid., III: 605). Por esa razón la algoritmia del cálculo infinitesimal no es mero instrumento para la exposición de las concepciones matemáticas, sino exigencia necesaria inherente a su estructura de ciencia.

Pero Leibniz no se limitó a las tesis generales que hemos recordado ni a enunciados sólo teóricos, puesto que se dedicó con notable detenimiento a cuestiones de etimología, de lingüística comparada, de lexicografía de la lengua alemana, ampliando sus análisis a las lenguas semíticas e indoeuropeas, al ibero y al vasco, diseñando mapas lingüísticos y opinando sobre la tradicional discusión en torno a la posibilidad de una lengua madre común. Tesis que considera probable, sin adherirse a que ésta haya sido el hebreo, como reconoce en la *Memoria de la Academia,* de 1710.

I. Kant supone una decidida y decisiva opción por situar el sentido y su origen en la razón, estableciendo la plena independencia entre la esfera del conocimiento y la del lenguaje. La Cn-*tica de la razón pura*., cuyo propósito de fondo es establecer las condiciones de todo conocimiento legítimo y, específicamente, determinar el fundamento de las leyes científicas, no se plantea problemas ni formula propósito alguno motivados por el lenguaje, su naturaleza o sus funciones. Sin cuestionar la eficacia de la intuición intelectual y prescindiendo de todo platonismo, para Kant el sentido de los enunciados y proposiciones empíricas y, con ellas de todo enunciado lingüístico, se deriva de las operaciones del juicio, directamente reguladas por las condiciones "a priori", constitutivas de la razón: espacio y tiempo, formas "a priori" de la sensibilidad; categorías de cantidad, cualidad, relación y modalidad, elementos sintéticos Ma priori" del entendimiento. Son estos elementos "a priori" los que servirán de fundamento a todo conocimiento objetivo

y, por tanto, al conocimiento universal y necesario propio de las leyes científicas. Tales fundamentos, en su totalidad, no son derivados de la esfera del signo o vinculados a operaciones del lenguaje, sino directamente deducidos (intuidos) de la razón.

Siendo esto así, sin embargo es la clasificación aristotélica del juicio la que sirve a Kant de "hilo conductor" para la deducción trascendental de las categorías del entendimiento, de tal modo que las clases de juicios, establecidas por Aristóteles, ofrece el "modelo" previo para determinar las clases y número de categorías. Pero esto no supone recurso alguno al ámbito del lenguaje como origen del sentido inteligible, sino abundar en la convicción de que las *formas lógicas de juzgar o* clases de juicios son las que desvelan la estructura constitutiva del entendimiento, que opera en conexión directa con la experiencia. Por eso, y a pesar de la formidable textura lingüística de la obra kantiana, el lenguaje y la gramática no entran en su propósito esencial, ni significan, en cuanto tales, más que la expresión externa del conocimiento, elaborado con independencia de ellos, y cuya manifestación tampoco queda ligada a condiciones lingüísticas.

A pesar de lo que acabamos de decir, más adelante dedicaremos particular atención a la interpretación kantiana del simbolismo, en especial al simbolismo en el discurso, tal como aparece en la *Crítica del juicio,* porque allí se abre un camino fecundo para la posibilidad de pensar lo suprasensible a partir de los símbolos. Siguiendo el impulso simbólico, las formas de pensar no se reducen a las que quedan enmarcadas en el contexto del conocimiento objetivo o científico, cuya validez depende de la necesaria conexión de los elementos "a priori" con datos experimentales, tesis de fondo de la *Crítica de la razón pura*. El simbolismo en el lenguaje ofrece nuevas vías al pensamiento, con la consiguiente apertura de la razón a otros ámbitos de realidad más amplios que los delimitados por la experiencia empírica. Es ésta una forma de pensar tan genuinamente kantiana como la referida al conocimiento científico (cf. capítulo 6).

Aunque Kant no se lo propuso directamente, será santo y seña para una notabilísima inflexión en el planteamiento de los asuntos relacionados con el lenguaje, porque su filosofía trascendental servirá de sugerente inspiración a modos de entenderlo en absoluto uniformes. En primer lugar, consecuencia inmediata de su filosofía será, como volveremos a ver (cap. 2), el proyecto de Humboldt, a la postre motivado por confirmar u otorgar realidad empírica a los contenidos "a priori" de la razón. En segundo lugar, Kant inaugura una dilatada línea de pensamiento que, en contienda con las formas usuales de psicologismo, recubre buena parte de los inicios del siglo XX y, de forma general, defiende o acepta el sentido de las proposiciones lógicas con independencia de las formas variables y múltiples por las que se enuncian, tanto por él mismo como por diferentes individuos. A este contexto pueden adscribirse Frege, el primer Russell, el Husserl de las *Investigaciones lógicas*, en algún momento Popper, para quienes, con notables diferencias, el sentido es "objetivo e ideal" y, en consecuencia, independiente de sus enunciados lingüísticos. Este modo de ver las cosas supone aceptar una forma ideal de existencia, la del sentido de las proposiciones, no equiparable al de las ideas platónicas, ni al que atribuimos a las cosas y realidades empíricas. El sentido es algo así

como “un tercer mundo” (Popper) entre idea platónica y realidad sensible. Para un punto de vista nominalista, como el que encontramos en G. de Ockham, en el que hablar es abstraer y significar, el tercer mundo equivaldría a la comprensión de una proposición lingüísticamente coherente. El retorno a Kant por parte de Apel reclamando una especie de “a priori” lingüístico/ comunicativo, confirma todavía la fecundidad de la filosofía trascendental que, sin plantear problemas de lenguaje, supuso el estímulo para formulaciones tan plurales y sugerentes.

G. W. E Hegel, en un contexto marcadamente intelectua-lista, entiende que los lenguajes y símbolos desempeñan el papel de manifestaciones o expresiones de la idea. El lenguaje, como sistema inmediato de signos, debe interpretarse en relación con la expresión del entendimiento, como aparece en el parágrafo 459 de la *Enciclopedia* (Hegel, 1997: 500-502), cuyo sentido confirman las sugerencias del “Prefacio a la segunda edición” de la *Ciencia de la lógica,* que sintetizamos como sigue (Hegel, 1968: 31-40).

En primer lugar, “las formas del pensamiento están ante todo expuestas y consignadas” siendo en los idiomas “donde las determinaciones del pensamiento se han destacado como sustantivos y verbos y tienen así el sello de formas objetivas” (ibíd., p. 32). Ello quiere decir que si bien Hegel supedita el lenguaje al concepto, no por eso deja de ver en él la descripción del pensamiento dialéctico. Esto, que puede ser entendido como una reducción de las funciones lingüísticas a las de puros enunciados de ideas, tal como piensa Gadamer, puede ser también interpretado, en consecuencia con la filosofía hegeliana de la religión, de la historia o del arte, etc., como muestra del carácter proposicional del pensamiento, de tal modo que es la proposición lingüística la que refleja la proposición especulativa y, por tanto, la que describe el movimiento dialéctico de la esfera intelectiva.

En segundo lugar, si la relación sentido-signo se determina por la fuerza del primero sobre el segundo de tal modo que el lenguaje se estructura como el pensamiento, sin embargo, no cabe duda sobre el peso y las funciones del lenguaje y de los símbolos culturales en la constitución del sentido de la propia conciencia, tanto en su despliegue como espíritu subjetivo cuanto objetivo. En definitiva, si en Hegel no hay una amplia filosofía del lenguaje, no parece menos cierto que la conciencia sale de su inmediatez y se configura como proceso progresivamente superable y perfectible a través de las relaciones, de la participación en la vida comunitaria y en ia objetividad institucional, procesos en que los lenguajes desempeñan un papel esencial. Nada más evidente en la hegeliana transición de la *Moralitat* a la *Sittlichkeit:* la primera es pura voluntad de bien, la segunda es moralidad realizada por la participación e integración comunitarias, a las que van asociadas las prácticas locutivas. Ello justifica que volvamos a recordar a Hegel al hablar del simbolismo (capítulo 6).

1.5. El lenguaje: del “genio” al “espíritu del pueblo”

A pesar de las distancias y de su polaridad gnoselógica, si una síntesis estricta obligase a decantar algún elemento común entre supuestos empiristas y racionalistas, no sería desacertado afirmar que ambos comparten la idea que atribuye al entendimiento capacidades específicas en las que lo constitutivo y lo adquirido se entretejen sin que sea fácil trazar fronteras entre ambos. En el empirismo, recordando a Locke, el entendimiento está dotado de facultades tales de combinación y generalización que impiden interpretarlo sólo como receptáculo de llegada, inerte e inoperante. Recibe de la experiencia pero no por eso es pasivo, si bien los mecanismos de su actividad son esencialmente psicológicos. El racionalismo, con menos ambigüedades, recurre a la forma estructural de la razón como origen de toda su capacidad creativa que, como progresivamente muestran Descartes, Leibniz y, en mayor medida, Kant, tampoco puede eludir la concurrencia de los componentes empíricos y psicológicos que confieren contenido a la actividad racional misma. No parece, por tanto, desacertado decir que, en ambos estilos, si bien en grados diferentes, se confirma a la subjetividad como trasfondo indisociable de la actividad del entendimiento. En consecuencia, si se entienden bien las cosas, a la subjetividad moderna debe reconocerse paternidad híbrida o, por lo menos, con doble cara: es hija del racionalismo pero al parto concurre el empirismo. Como corolario, al lenguaje se le asigna filiación compartida: es hijo de la razón fecundada por la experiencia. Es precisamente esta condición compartida la que, después de Kant, justifica los correctivos que se aplicarán al purismo de la razón, del mismo modo que la experiencia dejará de quedar asociada sólo al valor epistemológico de sensaciones y percepciones sensibles, para vincularla a lo vivido cultural y socialmente.

1.5.1. Genialismo y espíritu del pueblo

La mediación que sitúa el lenguaje en el cruce de razón y experiencia es el concepto de “genio”. “Genio” o “ingenio” que no hace referencia a capacidades extraordinarias o genialidad, sino a la aptitud o condición específica de alguien para una actividad determinada (para la pintura, la filosofía, la medicina, etc.). No se trata de genialidad cuanto de “genialismo”. El genio es resultado tanto de la razón cuanto de la experiencia, puesto que en su conformación concurren las aptitudes racionales-diferenciadas para esta o aquella actividad-, con las condiciones empíricas vividas en las que tales aptitudes se fomentan y desarrollan. Como consecuencia, se establece una vinculación entre lo individual y lo comunitario, en cuanto que la aptitud o “genio” del individuo es indisociable del “genialismo” colectivo o aptitud del pueblo, digamos hoy sociedad, en la que nace y de la que recibe lenguaje y cultura. Por esta razón el “genialismo” irá adquiriendo diversidad de formas y expresiones, que van surgiendo en la medida en que se hace extensiva la pluralidad de lenguas y culturas.

En la configuración del “genialismo” desempeña un papel pionero el galenista,

médico y fisiólogo, Huarte de San Juan, con indudable influencia sobre Descartes, a partir de su obra *Examen de ingenios para las ciencias* (Huarte de San Juan, 1977). El genio es en Huarte predisposición natural, originalidad para este o aquel modo de razonar o actuar, adecuación natural para una actividad específica, todo ello en estrecha dependencia de condiciones orgánicas y psicológicas, a su vez derivadas, en gran medida, de circunstancias costumbristas populares sumamente ocurrentes relacionadas con la alimentación, la gestación, crianza, etc. de cada individuo. En la tradición francesa, la teoría del "genio" encuentra en Diderot una de sus más brillantes caracterizaciones en su célebre *Lettre sur les sourd et muets*, *a l'usage de ceux qui entendent* & *queparlent* (Diderot, 1772), que se añade a su no menos conocida *Lettre sur les aveugles*, *a l'usage de ceux qui voient* (Bordas, París, 1990).

Pero hablar de genio como capacidad específica del individuo abre el camino hacia la afirmación de peculiaridades naturales comunes y compartidas por los miembros de un pueblo. Si hay genio y genialidad individuales, la consecuencia es que haya igualmente genio y genialidad colectivos. Se franquea así el paso al concepto de "espíritu del pueblo" que en el pensamiento francés perdura en el ambiente ilustrado, llegando levemente sus ecos a Rousseau, en cuyo *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* exalta la gramática propia de un pueblo como auxiliar que "facilita las operaciones del espíritu", puesto que "las ideas generales no pueden introducirse en el espíritu si no es por mediación de palabras, y el entendimiento no las capta sino a través de proposiciones" (Rousseau, 1964, III: 146, 149).

Esta aproximación de lo lingüístico a lo "genial" individual y a la genialidad colectiva no es obra sólo del racionalismo y no tiene su residencia original en Alemania, puesto que de Inglaterra concurren no pocas sugerencias. Locke, cuyos supuestos lingüísticos ya hemos comentado, establece una estrecha vinculación entre lenguaje y cultura popular, como puede deducirse de la afinidad que establece entre ideas generales y "usos y costumbres de una nación". Sin embargo, su tratamiento empírico/psicológico del conocimiento, aunque compensado con estas notas de socio-logismo, hace que sus tesis de fondo sigan fieles a la afirmación de principios lógicos y psicológicos universales y comunes. Éstos son del sustrato de todas las lenguas y las gramáticas deben estudiarlos, aproximándose Locke al racionalismo de Port-Royal.

Confirmando a Locke, el ambiente literario inglés va mucho más allá y abre paso, con más decisión que en el contexto racionalista, a la convicción que atribuye genialidad no sólo al individuo sino a los pueblos y naciones, con notables consecuencias para la interpretación de la lengua. La idea es compartida en el llamado "platonismo de Cambridge", del que es gran representante en la literatura de creación Shaftesbury. Pero la figura más notable es J. Harris, Lord Malmesbury, quien tendrá gran influencia en el ambiente alemán a través de su célebre *Hermes o investigación filosófica sobre el lenguaje y la gramática general,* publicada en 1751. En esta obra se reconoce que las ideas peculiares de un pueblo se convierten en su genio, de tal modo que las "naciones sabias", por tener más y mejores ideas, tienen lenguas más perfectas, estableciendo un tránsito entre lengua y aptitudes colectivas. En consecuencia, se habla del genio griego,

del romano o del inglés. Tales convicciones pasarán al ambiente alemán a través de Hamann, que las conoce en Inglaterra y las transmite al joven Herder, así como la distinción entre *enérgeia* y *ergon,* tópicamente atribuida a la herencia germánica, en especial a Humboldt, cuando sobre tal dualidad se vertebra la teoría estética de Harris expuesta, de modo específico, en su *Diálogo sobre el arte.* Sin embargo, será en Alemania donde el concepto de "espíritu del pueblo" -*Volksgeist*— hará fortuna, primero en el idealismo (Fichte, Hegel) y de modo especial en el romanticismo, con ambiguas consecuencias posteriores que perduran hasta nuestros días, entre otros en Heidegger. La extensión de la vinculación "genialidad" con "cultura popular", si se gesta en el ambiente descrito, aparece como una de las renovadas constantes que en nuestros días adquiere tan notables como turbadoras formas de expresión.

1.5.2. Purismo de la razón y competencia lingüística: Hamann y Herder

Con la advertida diversidad de puntos de vista, concurrentes en la vinculación lenguaje/espíritu del pueblo, el itinerario que desciende de los planteamientos psicológico/intelectivos, propios del racionalismo y del empirismo, hasta los culturales y sociales, se inicia de modo ejemplar con las figuras de Hamann y Herder, a partir de cuyos supuestos se abren nuevos modos de ver las cosas que, sin quebrar las conexiones, se amplían inmediatamente en Humboldt y continuarán hasta nuestros días, como se verá en el capítulo siguiente.

J.-G. Hamann (1730-1788), afamado con el sobrenombre de "Mago del norte", tuvo ocasión de viajar a Londres, sabe inglés y directamente conoce la obra de Harris, que recomendará a Herder. Pero no será ésta su única inspiración ya que, admirador de la ilustración francesa, como buen *Aufklärer* afirma que la experienda y los sentidos son fuente de conocimiento, lo que directamente aprende también de Kant, su maestro en Kónisberg durante algún tiempo. Desde su juventud teólogo y fervoroso creyente, tiene por cierto que la fuente esencial de nuestro conocimiento es la fe religiosa, la palabra revelada en la Biblia, a la que Hamann respeta como "condescendencia de Dios" hacia la criatura. Por ella los seres humanos somos capaces de comprender la historia y la naturaleza. Esta es el "discurso de la creación", libro o segunda revelación que habla a los hombres, reiterando así palabras e ideas del propio Galileo.

En este aprendizaje, la razón no se manifiesta como realidad dotada de estructura universal y necesaria propia, tal como dice Kant. Ella es atributo individual, sometido a las limitaciones e influencias derivadas de las pasiones y debe entenderse como hechura histórica en cuanto que se va descubriendo a sí misma a través de la experiencia y, de modo especial, por medio del lenguaje. De ahí su distanciamiento de Kant en la *Metakritik über den Purismus der Vernunft,* que supone la censura a toda razón exenta de presupuestos empíricos e históricos, lo que supondría afirmar un purismo irreal, puesto que no hay razón desligada o separada de la tradición y de la creencia, de la experiencia cotidiana y del lenguaje. Hamman es reiterativo al afirmar que en el lenguaje se unifican

las intuiciones puras y las empíricas, en cuanto que, por una parte, la palabra tiene su referencia en las cosas y sus impresiones sensibles (este libro) y, por otra, es un acto que atribuye a las cosas significados (libro) que no proceden de la experiencia, puesto que forman parte del sentido inteligible, esto es, radican en la razón. En el lenguaje, por tanto, se sueldan lo "a priori" con lo "a posteriori", sin discutir aquí la justeza con la que Hamann toma tales conceptos kantianos. Lo que parece indudable es que se propone hacer compatible una razón dotada de suficiencia epistemológica, con su vinculación histórica y empírica, inherentes a la experiencia lingüística (Hamann, 1988).

La esencia del lenguaje, en consecuencia, no radica en ser complejo de signos arbitrarios, designativos o significativos en relación con las cosas, sino en su carácter de símbolo teológico, que apunta a la acción de Dios que hizo lo que nombramos, y en su carácter de síntesis racional porque la palabra exterioriza el sentido interior del alma.

Estrechando las relaciones, una de sus tesis esenciales establece la analogía entre lenguaje revelado y lenguaje humano: así como por un lenguaje, el de la Biblia, la palabra divina revela el sentido del mundo y de la historia, del mismo modo otro lenguaje, el humano, revela la esencia de la propia razón. La consecuencia es que sin la palabra divina no habría mundo, pero sin el lenguaje humano tampoco habría razón. La vinculación entre lenguaje y razón justifica la analogía entre pensamiento y sentimiento, tanto en los individuos como en los pueblos, asunto que Hamann tratará en la *Investigación sobre una cuestión académica*^ de 1760, que le conduce a proclamar la esencia lingüística tanto de los contenidos revelados como de los racionales, según su propia confirmación en la célebre carta a Jacobi en la que escribe:

> Yo no trato ni de Física ni de Teología; el lenguaje es la madre de la razón y de la revelación, su A y Ω. Aun cuando fuese tan elocuente como Demóstenes tendría que limitarme a repetir tres veces la misma palabra: razón es lenguaje, logos. Estoy royendo este hueso y he de roer hasta la muerte (Cassirer, 1971: 102).

Coherentes con tales supuestos, debería afirmarse que la Revelación divina se manifiesta a través de formas lingüísticas diferenciadas, en cuanto que el lenguaje va siempre asociado a la diversidad de sus formas culturales y a sus peculiaridades históricas, ocasión visible que magnifica la grandeza del Creador. Tal heterogeneidad de motivos ilustrados, teológicos y lingüísticos por los que Hamann oscila entre lo sentimental y lo racional, entre experiencia y creencia, influirá de modo muy notable en la obra de su amigo Herder.

J. G. Herder (1744-1803), desde el inicio de su obra es sensible a las ideas de Hamman quien, además de iniciarlo en el estudio del inglés, le hace conocer las ideas de Harris sobre la vinculación lengua/espíritu popular y, específicamente, las que hacen referencia al arte como *energeia,* originarias de la estética del autor del *Hermes*, que hemos citado. Pero la influencia de Kant es referencia inevitable en este ambiente al que transmite su manera de entender los atributos de la razón, sin que Herder deje por eso de apreciar la importancia que Hume otorga a la experiencia y a los métodos analíticos para dar cuenta de ella. Su vinculación a los problemas del lenguaje se origina, no tanto por

motivos epistemológicos, cuanto por razones de naturaleza antropológica y cultural. El *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, publicado en 1772 (Herder, 1982a) es la respuesta premiada a la doble cuestión, propuesta por la Academia de Berlín en 1769, sobre la posibilidad de los hombres para inventar la lengua a partir de sus capacidades naturales. De ser positiva la respuesta a esa primera cuestión, habría que determinar cuáles serían los medios para conseguirlo, objeto de la segunda.

Para estas fechas Herder ya había publicado, en 1767, *Fragmentos sobre la nueva literatura alemana* y las *Silvas críticas*. En la primera, muestra de su acentuado sentimiento sobre la importancia del espíritu nacional, se presenta como especialmente apasionado por la reforma de la literatura alemana. La segunda, de carácter más fragmentario, deja constancia de su talante crítico y a la vez propositivo, con una decidida y muy resolutiva intervención en la polémica en torno a la clasificación y diferencia entre las artes, provocada por el *Laocoonte* de Lessing, en polémica con Winckelman (*Gedanken über die Nachahmung der grie- chischen Werke: Reflexiones sobre la imitación con las obras de arte griegas*) a raíz de la falta de concordancia entre el relato de Virgilio, que presenta a un desesperado Laocoonte que profiere un "terrible grito" dirigido al cielo *(Eneida,* II), y la escultura helenística del mismo suceso, en la que el mítico personaje aparece sereno y tranquilo mientras sufre el suplicio de su estrangulamiento, acompañado de sus hijos. Winckelman atribuye la discordancia a que la escultura todavía refleja el espíritu griego, dominado siempre por la serenidad y ajeno a la expresión violenta de los sentimientos; en contraposición, el relato de Virgilio obedecería al espíritu de vehemencia expresiva y menos comedida propia de los romanos. Lessing dedica su *Laocoonte* (Lessing, 1977) a mostrar que la discordancia radica en la naturaleza de las dos artes: la escultura, arte del espacio, está regulada por la corporeidad y sus signos naturales; la poesía, arte del tiempo, imita acciones y recurre a medios de expresividad ostensible y manifiesta. Herder inicia sus *Silvas críticas* con decidida intención polémica exaltando sobremanera el talento de Lessing frente a este "rebaño de criaturillas, los críticos de arte de nuestro tiempo" (Herder, 1982a: 3). La obra revela ya el talante y la mentalidad de un Herder ilustrado y crítico, incluso con sus amigos.

Para nuestro propósito, es especialmente significativo el citado *Ensayo sobre el origen del lenguaje* que, de sus primeras líneas a sus últimos párrafos, se propone dejar sentado su punto de vista frente a Hamann y contra todos los que defendían el origen divino de la palabra. En oposición a lo que era lugar común en su ambiente, Herder defenderá con energía que el ser humano individual, incluso considerado sólo como animal, es un organismo ordenado fisiológicamente para el lenguaje. Generalizando y socializando tal convicción, en todas las culturas la naturaleza ha encauzado el cúmulo de sensaciones y sentimientos de los pueblos hacia su expresión por el lenguaje. Ahora bien, en contra específicamente de Condillac, el lenguaje humano no se deriva, para Herder, de las sensaciones ni se reduce a una forma superior del lenguaje animal, puesto que la diferencia entre ambos no es "del más y del menos, sino de cualidad" (Herder, 1982b: 150). Las aptitudes específicamente humanas van encaminadas al lenguaje articulado, por el que se hará posible la competencia más determinante de la actividad intelectual: la

reflexión.

La reflexión es competencia singular y atribuible en exclusividad al ser humano. El término puede evocar, como en el racionalismo cartesiano, el retorno del yo pensante sobre sus propios pensamientos, pero en Herder la reflexión adquiere una connotación psicológica muy acentuada y expresa la disposición de la conciencia para distinguir, diferenciar, identificar y singularizar sentimientos, atribuyendo sentido propio a cada uno dentro del conjunto indeterminado y confuso de la sentimentalidad informe de la conciencia. Recurriendo a un símil, la reflexión, “en medio del océano de sensaciones que me invaden”, es el acto psicológico “capaz de aislar una ola..., de detenerla, de dirigir sobre ella su atención y de ser consciente de estarla observando” (Herder, 1982b: 155). Equivale, pues, a un cierto principio eficiente de diferenciación.

En analogía con el propio pensar, la reflexión es un acto inscrito en la naturaleza aunque libre en su ejercicio y no prefijado por ella. Y del mismo modo que la representación intelectual no queda circunscrita o determinada por las categorías del entendimiento como si fuesen alvéolos de un panal, también el ser humano busca libremente el reconocimiento de sí mismo por la reflexión, puesto que no es “una máquina infalible en manos de la naturaleza, sino que se convierte él mismo en objeto y fin de su trabajo” (p. 151). Reflexionar, pues, equivale a configurar por sí mismo y a través de actos libres la propia conciencia y la propia razón confiriéndoles orden estructural, instaurando mediante la palabra claridad y distinción en la amalgama de elementos originariamente indiferenciados y confusos que las integran. Se trata, pues, de una auténtica ontogénesis psíquica e intelectiva impulsada por la función identificadora de los signos. Hablar es ir gestando orden interior, organización jerárquica; es establecer semejanzas y diferencias, afinidades y disonancias, correspondencias y contradicciones.

Pero la reflexión no es obra de la sola razón pura, en manifiesta disidencia de Kant, si se sigue *Una metacrítica de la Crítica de la razón pura* (1983c: 371 y ss.), título que casi transcribe los mismos términos de Hamann, con análoga intención crítica. La reflexión sería una operación vacía sin la contribución de la palabra. Una palabra, cada palabra delimita, individualiza, diferencia. Como signo aislado identifica y singulariza una cosa o concepto; pero será plenamente eficaz a partir de su integración en la ordenación sistemática de la lengua. Dicho de otro modo: la palabra tiene dimensión diferenciadora, pero la diferenciación será real y eficaz en la medida en que vaya asociada a su integración en una estructura significativa por sus diferencias, adelantando convicciones estructuralistas posteriores. Hablar, por tanto, equivale a ejercer de hecho la función reflexiva puesto que, por una parte, es acto diferenciador y, por otra, integrador. Puede entonces establecerse una circularidad, no viciosa sino fecunda: la capacidad reflexiva ha inventado el lenguaje y el lenguaje hace eficaz la reflexión. En este contexto tiene cabida la tan aludida distinción entre *enérgeia* y *ergon,* que había aprendido en Harris por mediación de Hamann, que subyace al *Ensayo*, sin que se haga explícita en ninguna de sus páginas.

El lenguaje, pues, es invento del hombre pero invento necesario de su naturaleza. Hablar es tan natural como ser hombre en plenitud de atributos, porque va impulsando su

propia configuración espiritual, racional y psicológica, pendientes del ejercicio del lenguaje, mejor de los lenguajes. Humanidad y lenguaje nacen hermanados, lo que hace exclamar a Herder: "¡Ea! ¡Lancemos el *eúrekal* Este primer rasgo de conocimiento reflejo ha sido una palabra del alma. Con él se ha inventado el lenguaje humano" (Herder, 1982b: 156).

Herder fija cuatro principios que llama *leyes naturales*, puesto que son deducidas de la naturalidad del lenguaje. La primera ley natural es la siguiente: el hombre es un ser activo que piensa libremente y cuyas fuerzas actúan en progresión gradual. De ahí que sea "una criatura hablante" (p. 195). Hablar, por tanto, se vincula a la acción progresiva y a la sucesiva realización de posibilidades. La segunda ley vincula el ejercicio de la lengua con las disposiciones para la integración social de los hablantes. No es pensable sociedad alguna sin prácticas discursivas generalizadas. La tercera ley advierte que así como no es factible la formación de una sociedad única y cosmopolita, del mismo modo es natural la aparición de "diferentes lenguas nacionales", originando la heterogeneidad de culturas y de peculiaridades propias de cada raza o pueblo, no exentas del riesgo de generar odios tribales que, a su vez, sólo el ejercicio de la palabra podrá mitigar. La cuarta ley natural reconoce al lenguaje como vehículo de comunicación y medio positivo de influencia mutua. Por la palabra,

> cada acontecimiento da lugar a una onda, grande o pequeña; [...] modifica el estado del alma individual y, consiguientemente, la totalidad de esos estados; influye en otros, produciendo también alguna modificación en ellos (Herder, 1982b: 225).

Influencias recíprocas que no siempre podrán evitar la división y el enfrentamiento.

Sin embargo Herder, en un adelanto del espíritu romántico, entiende que si seguimos la línea del lenguaje serán más los encuentros que las disidencias, porque "es evidente que entre nosotros discurre todo sobre una misma base [...], la gramática de casi todos los pueblos de la tierra está construida de forma idéntica" (p. 225). Sin plantear la discusión en torno a la posibilidad de una gramática lógica universal, Herder concluye con claridad que la diversidad de lenguas y sus incontables variantes forman parte de una unidad ideal, la de la humanidad que se manifiesta de muchos modos. La diversidad, por tanto, no es razón para enfrentar entre sí lenguas y culturas, si se deja guiar por la conciencia de la diferencia que impide absolutizar a ninguna. Lo diferente, la diferencia sólo tiene sentido a partir de la idea límite de totalidad. Las diferencias lingüísticas y culturales dividen y enfrentan cuando, perdido el sentido de la diferencia, lo que es diverso y relativo se erige en absoluto y totalizador. En un adelanto de lo que hoy llamamos multiculturalismo, Herder parece no dejar dudas en torno a la convicción según la cual cada pueblo tiene sus peculiaridades, pero el progreso del arte y del espíritu de cada uno se deriva de la mutua y múltiple fecundación entre todos. De ahí que se eleve a axioma afirmar que el perfeccionamiento de cada comunidad o pueblo sólo es realizable por la comunicación cultural con los demás (Herder, 1982b: 228-229).

Como parece evidente, con Herder el marco puramente gnoseológico y conceptual

en el que se habían planteado los problemas del lenguaje, se ve desbordado con la introducción de variables empíricas, psicológicas, sociales y culturales que supondrán el inicio de un nuevo marco o paradigma, que irá adquiriendo progresivo protagonismo hasta nuestros días, como se verá en el capítulo siguiente.

2
Lenguaje, naturaleza y cultura

Con notable disidencia en los significantes e identidad en el significado, el presente capítulo podría aunar en su título los conceptos de "espíritu subjetivo" y "objetividad comunitaria", recapitulando el rumor hegeliano que adelanta el nuevo clima, incluso novedosa nomenclatura, que se abre paso a partir del ambiente intelectual que caracteriza los inicios del siglo diecinueve, al que Hegel concurre entre otros no menos significativos. Habría que entender subjetivo y objetivo no en estricta ortodoxia hegeliana, sino como conceptos por los que se expresa el paso que supone vincular el lenguaje a la actividad del espíritu, considerado como atributo individual de cada uno de los seres humanos, hasta hacer de él una competencia en cuyo origen interviene la comunidad, el pueblo o sociedad. Si el espíritu subjetivo es en Hegel la conciencia como "sí mismo" que busca su propia superación, y el espíritu objetivo quiere expresar que tal realización sólo se lleva a cabo como eticidad *(Sittlichkeii)* por medio de las instituciones comunitarias y culturales, ciertamente ese trayecto es el que en este capítulo quiere ponerse de manifiesto a través de las aproximaciones heterogéneas que se inscriben en contextos antropológicos y sociales, sin que sean discernibles con claridad linderos entre ambos.

A la configuración de esta nueva forma de ver las cosas, más allá de las apariencias, no son ajenas las ideas de Leibniz, Kant y Hegel que, por razones no coincidentes, han fertilizado un terreno del que germina, en primer lugar, la figura de W. von Humboldt y otras como la de F. Schlegel. Aunque no sea su consecuencia, a partir de Humboldt se inicia un sugerente itinerario que se verá continuado por iniciativas más próximas a la antropología cultural, como las de Boas, Sapir y Whorf, para concluir, ya en nuestros días, en el ambiente sociolingüístico bien representado por B. Bernstein. Cada una de tan dispares tentativas representa un punto de vista original, irreductible a los demás, pero, en términos hegelianos, interpretables en conjunto como progresión o tránsito de un clima más subjetivista a otro más empírico y objetivo. El paso a la objetividad cultural y social no es ya comprensible sin las proximidades y mutuas asimilaciones con las nuevas psicologías, que se verán en el capítulo siguiente, gestaltismo y conductismo en primer lugar, concurrentes críticamente con otras orientaciones psicológicas como las de Piaget y Vigotsky. Es todo un nuevo ambiente que tiene en Humboldt su primer gran hito.

2.1. El lenguaje: unidad espiritual y diversidad de lenguas

La aproximación a la cronología muestra hasta qué punto parece ineludible la conveniencia de no hablar de Wilhelm von Humboldt sin atender a su generación. Desde la infancia educado en el espíritu del liberalismo ilustrado y con excepcional formación cultural, la vida de Humboldt transcurre entre 1767 y 1835, compaginando actividad política con investigación científica e información cultural. Schiller, amigo entrañable a pesar de sus opiniones encontradas, vive de 1759 a 1805, Kant de 1724 a 1804; estrictos coetáneos son Schleiermacher, que vive de 1768 a 1834, y Hegel, que nace en 1770 y muere en 1831. Fichte vive de 1762 a 1814, Schelling de 1775 a 1854, F. Schlegel de 1772 a 1829 y Schopenhauer de 1788 a 1870. Si se añade la herencia de Leibniz, muerto en 1716, la simple contemplación de la diversidad de nombres y la proximidad de fechas pone ante los ojos un panorama sobre el que resulta imposible no detenerse por las recíprocas conexiones, más si quienes lo componen se conocen o, en muchos casos, viven y trabajan en proximidad.

Sin embargo, personalidades tan acusadas son irreducibles entre sí y cada uno representa un modo de pensar singular y con significación propia, si bien en muchos casos aparecen al trasluz de la obra de Humboldt, como subsuelo en el que ella se sustenta, sin dejar de reconocer su originalidad. Este ambiente, como es evidente, no se reduce a plantear problemas relacionados con el lenguaje, puesto que irradia novedad hacia todas las facetas del pensamiento, desde inicios de siglo hasta nuestros días, pero será muy significativo su concurso en relación con los problemas de la palabra. Por eso parece oportuno evocarlo, si bien bajo la motivación esencial de la obra de Humboldt, cuya comprensión quedaría muy desasistida si no se atiende al tejido intelectual del que se alimenta.

2.1.1. Sugerencias e influencias en la perspectiva lingüística

En primer lugar, Leibniz ha dejado una herencia bien presente en Humboldt. Como hemos recordado, las preocupaciones de Leibniz no se limitaron sólo a evaluar y analizar la relación del lenguaje con el conocimiento, puesto que se dedicó incluso al estudio positivo de las lenguas. Con más notables consecuencias, a Humboldt van a llegar sus tesis ontológicas de fondo sobre la unidad de la Naturaleza, configurada y comprensible sólo a partir de la individualidad de la mónada, puesto que en ella se "envuelve y representa una muchedumbre en la unidad", según la *Mona-dología* (1994: §§ 13, 14). Pluralidad y unidad se reclaman en mutua solicitud, del mismo modo que la pluralidad de lenguas es comprensible sólo a partir de la unidad del lenguaje, como reiteradamente afirma y confirma Humboldt. Pero con más amplitud por sus consecuencias, Leibniz reconoce a la mónada como centro de actividad, principio interno de acción (§ 15), concluyendo que la última unidad constitutiva de la naturaleza es la acción, la actividad o, si modernizamos el concepto, la energía. Afirmaciones cuyos corolarios se extienden a la

filosofía y a la ciencia posteriores para dar paso a una interpretación "panener-getista" de la naturaleza cuya esencia es fuerza e impulso, oculto pero tan real como eficaz, tan "natural" como "espiritual", puesto que es síntesis radical de la plenitud de propiedades y atributos de los seres. Las ciencias, particularmente la nueva química de Lavoissier y la física del calor, van a confirmar y continuar tan sugerente lección, que abrirá el camino a nuevas ciencias, como la termodinámica, las teorías atómicas, etc. En el ámbito de la filosofía y de la estética provoca también pasos definitivos que alcanzarán a desvincular el arte y el lenguaje de su filiación subsidiaria de las teorías del conocimiento, para ver en ellos la mediación apta para captar esa esencia activa de los seres reales.

En consecuencia con tales supuestos, se abre un camino a la nueva estética y a otras visiones del lenguaje, como es la de Humboldt, con predominio inicial de las inquietudes estéticas sobre las lingüísticas. Es Schiller quien, entre los primeros, asocia tal impulso natural/espiritual a una *lebende gestalt,* figura viviente, oculta pero esencial a cada cosa, que sólo el artista es capaz de intuir y plasmar en la obra de arte, fundamentalmente en la poesía. Es artista sólo quien trae a la luz esa figura viviente interior (Schiller, 1991: 138 y ss.). En la misma dirección, Schelling ve en el arte la actividad en la que se produce la fusión de lo subjetivo (espiritual) y lo objetivo (natural). Por eso el arte es *órgano de la filosofía trascendental* en cuanto que por ella se manifiesta el fondo "inconsciente" y activo de la naturaleza que acaba dominando e imponiéndose a todo proyecto consciente del artista (Schelling, 1988: 410). La esencia activa de la naturaleza adquiere en Schopenhauer tintes de marcado materialismo, bajo el concepto de *Voluntad,* esencia del mundo, no asimilable a la vida o al espíritu, sino a un impulso mecánico y energético, análogo a la que más tarde se conocerá como energía nuclear. Lo que aleja a Schopenhauer tanto del vitalismo como del voluntarismo. La esencia del arte, obra del genio capaz de actuar como ojo de la humanidad, consistirá en la captación intuitiva de esa esencia activa del mundo y de las cosas (Schopenhauer, 1950).

Teniendo presente este ambiente intelectual, con repercusiones inmediatas en el campo del arte y que influirá tan decisivamente en el pensamiento romántico, las analogías no son anecdóticas, ni la amistad de Humboldt con Schiller puede entenderse como actitud sólo debida al afecto personal, sino que tiene que ver con la profunda afinidad en la interpretación misma de la naturaleza. Así parece ser a tenor del escrito de 1830 que le dedica, titulado *Schiller y la evolución de su desarrollo espiritual,* confirmado por su correspondencia. La misma razón puede justificar su interés por la obra de Schelling y por la de Fichte, quien, no se puede olvidar, eleva el *yo* a centro de actividad y a origen del sentido.

En este contexto, que Humboldt evoca a cada paso, la filosofía trascendental de Kant es referencia obligada para seguirlo o para criticarlo. Para Kant el orden racional "a priori", puro en cuanto anterior a toda experiencia, regula y domina el orden empírico que, sin embargo, es requerido como indisociable de todo conocimiento objetivo con validez universal y necesaria. Como hemos comentado, tanto Hamann como Herder se adelantan a Humboldt en advertir que tal "purismo" no es fácilmente justificable, porque la razón es inconcebible, incluso en sus posibilidades estructurales, sin la vinculación a la

historia y sin dependencia de la experiencia. En la mutua conexión razón/experiencia, el lenguaje se presenta, para Herder y Humboldt, como condición necesaria que hace eficaz lo "a priori", en cuanto que éste se dota de contenido a partir del conocimiento y del uso de las palabras. Es esto lo que parece justificar el acierto del escrito de Humboldt, *Con Kant, más allá de Kant.*

Pero Kant es insuperable en su tesis de fondo al situar en el sujeto las condiciones de toda unidad posible entre racional y empírico. Aquí no parece que pueda haber dudas: "Es sólo la unidad de conciencia lo que configura la relación de las representaciones con un objeto y, por ello mismo, la validez objetiva de tales representaciones. Consiguientemente, es esa unidad de conciencia la que hace que éstas se conviertan en conocimiento y, por tanto, la que fundamenta la misma posibilidad del entendimiento" (Kant, 1978, B 137). Por eso todo juicio es una manera de reducir conocimientos dados a la unidad objetiva de la *apercepción* o conciencia de sí mismo. Esta reducción es la garantía de la estabilidad de los conocimientos que no quedan entregados a la variedad contingente de la experiencia. Se procura así un sólido sustento al conocimiento intelectual, de cuya fortaleza podemos fiarnos, sustrayéndolo a la debilidad que supondría dejarlo al arbitrio del carácter centrífugo del ámbito empírico. Todo el discurso de Humboldt sobre la unidad del lenguaje y su radicación en el espíritu humano, cuando sólo encontramos multitud de lenguas, dependientes de la idiosincrasia del pueblo que las habla, de sus usos y costumbres, etc., sería difícilmente comprensible sin el trasfondo kantiano, que acabamos de evocar.

En analogía con Kant, es en el sujeto hablante donde Humboldt sitúa la raíz unitaria de las significaciones que, sin embargo, disintiendo de Kant, no adquieren sentido sino por la pluralidad de lenguajes y a través de multiplicidad de palabras cuyo significado no es independiente de su uso. Con *Kant pero más allá de Kantvz*ndría entonces a reconocer, si bien entendemos a Humboldt, que en la estructura de la razón debemos incluir como elementos "a priori" a las *categorías de significación*. De este modo, así como todo dato de la experiencia reclama los elementos "a priori" (categorías) para ser dado por conocido, también toda realidad, para poder ser nombrada y reconocida en el lenguaje, requiere la *aprioridad significativa* unitaria en el entendimiento, que se hace efectiva sólo por la experiencia de las palabras que nombran las cosas. Las facultades de la razón, pues, no se realizarían sin el lenguaje ni serían eficaces sin su uso empírico, impensable disociado de la diversidad de lenguas.

Haciendo justicia a Kant, si en el contexto crítico (i*Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica)* los asuntos del lenguaje no se abordan directamente, sin embargo en la *Antropología en sentido pragmático* mantiene una actitud de gran realismo, que cuenta con la eficacia del habla como elemento de comunicación. Kant dirá que éste no es un enfoque crítico puesto que se aparta del punto de vista trascendental y se motiva por un punto de vista *pragmático*, esto es, dirigido a la práctica utilitaria de cada ser humano en su vida histórica.

Pero leer a Humboldt hace inevitable evocar a Hegel, aunque entre ambos haya existido más distancia que proximidad. Humboldt no aprecia la filosofía de Hegel y éste

sólo atiende a su obra de forma marginal. Lo cita, a raíz de su opinión sobre la desigual perfección de las gramáticas, en el parágrafo 459 de la *Enciclopedia* (Hegel, 1997: 502), en donde expone su propia concepción del lenguaje como manifestación de la representación intelectual. En 1827 Hegel hizo también una recensión de uno de sus escritos de 1825 (*Ueber die Bhagavad-Gitá)* que apareció en el *Jahr- bücher fur Wissenschafiliche Kritik* Sin embargo, es difícil evitar una aproximación más de fondo entre ambos, si se piensa que el espíritu es para Hegel el impulso mismo por el que el ser natural lucha contra el anquilosamiento y la muerte que se objetiva como mundo de signos y de cultura, a través de sus formas absolutas, la filosofía, el arte y la religión. Es el espíritu quien impulsa al ser natural hacia la inalcanzable realización del absoluto. Más que sobrevolar la historia, el espíritu es quien "en ella teje y el único que la mueve" (Hegel, 1997: 570). En esa marcha, subjetivamente el lenguaje representa al "espíritu que ha retornado a sí, cierto de sí" y se hace manifestación para otros, de tal modo que por el lenguaje el yo se mantiene como "sí mismo" confluyendo con los demás. O, dicho de otro modo, cuando hablamos nos afirmamos a nosotros mismos y por el mismo acto confirmamos y somos confirmados por los demás (Hegel, 1966: 380).

Desde el punto de vista de la objetividad espiritual, para Hegel el lenguaje sintetiza el conjunto de símbolos compartidos, de obras realizadas en comunicación y es compendio de la cultura popular que encuentra en la palabra su medio de manifestación más natural y sincero. Nada más lejos de Hegel que el solipsismo, atribuido por algunos, no se sabe por qué razones, a su filosofía. Sin las sugerentes sutilezas del contexto hegeliano, el espíritu al que se refiere Humboldt es, sin más precisiones, el espíritu humano entendido como conciencia de sí, pero no por eso menos activo que el hegeliano, en cuanto que es fuerza creadora *(Einbildungs- Kraft)* en su tensión hacia la superación de la individualidad, que lleva a cabo precisamente por el ejercicio de la palabra.

2.1.2. Espíritu subjetivo y lenguaje: W von Humboldt

En tan singular escenario, el interés de Humboldt está, quizá, más motivado por estas sugerencias que proceden de la filosofía que por las de origen lingüístico. Cruce de la ambición ilustrada y de las inquietudes románticas, su reflexión sobre el lenguaje y el estudio de las lenguas, debe integrarse en el proyecto amplio de una antropología general, su más ambicioso e inalcanzado objetivo. Así se deduce de sus escritos de juventud *Proyecto de una antropología comparada (Plan einer vergleichenden Anthropologie* (Humboldt, 1963, I: 377-410) y del breve texto titulado *Teoría de la formación del hombre (1963,1: 282-287), ambos muy significativos, en cuanto que de ellos se deduce lo que fue una de las ideas estructurales de su pensamiento: los seres individuales son miembros de la totalidad superior hacia la que convergen en virtud de la fuerza interior que les impulsa a superar su singularidad para alcanzar su perfección en la totalidad, esto es, en la Humanidad, entendida como idea límite o, en términos hegelianos, como ideal absoluto, objetivo de la teleología interior de cada uno de*

ellos.

A) La educación como formación progresiva

En Hegel el proceso hacia la realización de la totalidad, si bien obedece al determinismo esencial de los seres, exige precisamente la superación dialéctica subjetivo/objetivo/absoluto. En Humboldt adquiere un marcado carácter cultural y social, puesto que se hace dependiente de un proceso dinámico de formación, educación y desarrollo individual que tiene como destinatarios a los individuos, al que concurren arte, instrucción, lenguaje, etc., y demanda la conexión con lo colectivo y comunitario para avanzar en sus propósitos. Es lo que la terminología alemana reconoce como *Bildungo formación* que el propio Humboldt describe como proceso siempre en marcha y como disposición adquirida que se difunde sobre el conjunto de las tendencias espirituales y morales para influir sobre la sensibilidad y el carácter de cada individuo, inalcanzable sin vinculaciones comunitarias (Humboldt, 1990:45).

La "Bildung" es, por tanto, un proyecto educativo y comunitario con un horizonte de humanidad, que sitúa a Humboldt entre ilustración y romanticismo. Si en este proyecto de juventud Humboldt no reclama todavía explícitamente el concurso del lenguaje como necesario para el desarrollo de la "Bildung", sin embargo la intención educativa es motivación de fondo de sus obras dedicadas al lenguaje.

Ahora bien, tampoco esta demanda educativa puede dejar de evocar a Hegel y la dialéctica del espíritu, que va solicitando la integración en ámbitos cada vez más amplios de objetividad "espiritual"-religión, arte, cultura, derecho, instituciones, etc.-, que configura una "segunda naturaleza", dirá Hegel con una expresión cargada de consecuencias (*Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, § 94). El proyecto hegeliano se inicia en la *Fenomenología del Espíritu*, se continúa en los diversos recorridos que configuran la *Filosofía del Espíritu* con el paso por la *Sittlichkeit* o eti-cidad en cuanto moralidad realizada comunitariamente, y se concluye en la filosofía del espíritu absoluto, que supone el tránsito a la filosofía social y política.

Sintetizando por adelanto la integridad de los propósitos de Humboldt sobre el lenguaje, éstos podrían cifrarse en tres, frecuentemente entrelazados en sus escritos: *a)* poner de manifiesto la relación entre el lenguaje y la naturaleza creativa del espíritu, *b)* analizar los tipos de lenguas a partir de sus operaciones más características y *c)* clarificar los componentes estructurales de toda lengua. De los tres objetivos, el primero es el que de modo específico nos interesa y el que a cada paso aparece en Humboldt relacionado con los otros dos.

B) El lenguaje, órgano del espíritu humano

De todas sus obras, una es particularmente relevante como compendio de la totalidad de sus ideas sobre el lenguaje. Prolija, reiterativa y asistemática, es la que se conoce como *Introducción a la obra sobre la lengua Kawi en la isla de Java (Einleitung zum Kawi-Werk*). Esta "Introducción" es plenamente diferenciable del resto de la obra y así se publicó con el largo título *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad,* con más de cuatrocientas páginas (Humboldt, 1990). Hoy se la cita usualmente como la *Introdticción (Einleitung)* o por el largo título que se acaba de transcribir.

La síntesis de las tesis fundamentales de Humboldt, arriesgando una obligada simplificación, podría enunciarse como sigue: el lenguaje es *órgano* esencial de la fuerza e impulso de la unidad orgánica naturaleza/espíritu, con capacidad para actuar reflexivamente sobre el propio espíritu, contribuyendo así a su configuración progresiva. No se origina, en consecuencia, por necesidades comunicativas o como vehículo del pensamiento o de la conciencia, sino como actividad inherente al natural y necesario desarrollo del espíritu humano. Y así como todo órgano no es instrumento sino que forma parte de su organismo, sin posibilidad de concebir el uno sin el otro, de igual manera debe entenderse la relación entre espíritu y lenguaje.

El punto de partida, para llegar a tal conclusión es la convicción de que "todo lo que está vivo en la Naturaleza, tanto espiritual como corporal", es efecto de una fuerza que se despliega y remite a "un principio vital interno, que alcanza su plenitud desarrollándose en libertad" (Humboldt, 1990: 30). Lo que recuerda, muy de cerca, a Leibniz.

Se trata, en consecuencia, de un vitalismo difusivo, progresivo y libre, inherente a la disposición interior del espíritu, que para Humboldt es alma, naturaleza y razón que actúan y se manifiestan en virtud de un doble impulso. El primero es la "libertad interior" sin que se pueda encontrar en el "mundo de los fenómenos" la causa suficiente y adecuada de sus manifestaciones, remitiendo a la constitución misma del espíritu la motivación de sus propias expresiones. Ni el desvalimiento solipsista ni la exigencia de comunicación motivan la atción del espíritu. El segundo impulso es la "unidad interior", que dirige el ánimo hacia la objetividad o dominios de la experiencia, que va adquiriendo concreción en la medida en que la acción espiritual se realiza. En consecuencia, por mediación del lenguaje, la "plena subjetividad dirige sus rayos hacia una objetividad cabal", en plena libertad y sin perder su unidad (p. 226).

Ampliando el horizonte puramente gnoseológico, Humboldt se aproxima a Schelling, al hablar de unidad, y a Fichte, al recurrir a la libertad de la acción interior, que se hace operativa sobre la experiencia. Unidad y libertad espirituales se manifiestan por la objetividad del lenguaje, en el que confluyen la acción espontánea nacida del espíritu y la experiencia asociada a "las impresiones externas en actitud de pura receptividad" (p. 144). La lengua, en consecuencia, adquiere entidad propia como "un auténtico mundo que el espíritu ha de poner entre sí y los objetos por el trabajo interior de su fuerza" (p. 227), de la que son efectos tanto el hablar como el entender que, por eso mismo, no pueden realizarse sino en contemporaneidad. Como parece claro, Humboldt no está haciendo referencia a una acción atribuible al individuo empírico, puesto que el espíritu y

su órgano, el lenguaje, son atributos trascendentales o formas constitutivas de la propia humanidad, que se convierten en condición de posibilidad de la diversidad heterogénea de las manifestaciones individuales. Por eso "todo acto de hablar, aun el más simple, pone lo sentido y percibido individualmente en conexión con la naturaleza común de la humanidad" (p. 78).

Puesto que el lenguaje se vincula a lo más "profundo de la humanidad", no puede ser interpretado como creación del hombre, ni propiamente como "creación de los pueblos" (p. 27). Recurriendo a la analogía kantiana, el lenguaje se origina en la espontaneidad espiritual, incardinado en el profundo "destino interior" (p. 28) del cual es "órgano" (p. 24), con independencia del grado de desarrollo de los individuos y pueblos que lo hablan, de las imposiciones temporales a las que estén sometidos o de la diversidad de formas por las que se manifiesta. La presencia y la identidad de la misma fuerza espiritual es lo común, permanente y universal en las lenguas, cuya diversidad expresa la misma fuerza espiritual que, haciéndose palabra, ordena el pensamiento:

> La fuerza del espíritu, que desde la profundidad y plenitud de su interior impone su acción sobre el curso de las cosas de este mundo, es el verdadero principio creador que rige la evolución a un tiempo escondida y misteriosa de la humanidad... Es la peculiaridad singular del espíritu, que da nuevo alcance al concepto de la intelectualidad humana, la que, cuando se pone de manifiesto, lo hace de forma inesperada, sin que la profundidad última de su manifestación sea susceptible de explicación alguna (p. 35).

Palabras que, si por una parte recuerdan a Kant cuando confiesa que la imaginación trascendental es uno de los arcanos mejor guardados del alma humana, por otra aproximan a Schelling, para quien el último responsable de la formación de los conceptos (conscientes) es un principio, un yo/naturaleza, siempre anterior e inalcanzable y, por tanto, inconsciente. El hablar humano, por encima de la variedad de sus expresiones, manifiesta una única y universal fuerza interior de la humanidad. Dotado de unidad de esencia y multiplicidad de fenómenos, su razón última se sitúa en lo que ya no es lenguaje, puesto que es naturaleza/espíritu, sugiriendo así Humboldt una originaria *naturaleza lingüística* de la especie humana.

C) Lenguaje y filogénesis

El lenguaje es indisociable de la evolución de la humanidad, sin que esto suponga marchar a su paso, sino implicación que interviene en su propio progreso o decadencia, cual factor esencial de su desarrollo, al que contribuye de varios modos. En primer lugar, el lenguaje actúa de forma recíproca y eficaz sobre el propio espíritu. Quizá sea esta reflexividad activa uno de los elementos más notables que atraen la atención de nuestra actualidad hacia Humboldt. Incluso abstrayendo de su origen, la palabra revierte su efecto sobre el propio organismo que la origina, entrando a formar parte activa de su ontogénesis, como elemento novedoso en su progreso, al que incorpora los resultados

que provienen del ejercicio y de la práctica locutivos, que se convierten en fomento de un desarrollo en espiral que se enriquece incesantemente con cada acto de habla. En consecuencia, el ejercicio verbal lleva implícita la competencia para interiorizar sus propios efectos participando así en el proceso de la *Bildung*, formación progresiva de sí por sí mismo. Actúa, pues, como principio de individuación o de identificación subsistente, tanto individual como colectiva, puesto que el ejercicio de la palabra es acción individual pero su plena eficacia es una variable dependiente del contexto comunicativo constituido por la interconexión del locutor con sus oyentes. A su vez, la persistencia y universalidad de los fenómenos lingüísticos provoca una eficacia permanente y no localizada en un momento de la historia, recubriendo la totalidad de los estadios evolutivos de la humanidad (Humboldt, 1990: 207).

En segundo lugar, sólo el lenguaje permite la elaboración de las *concepciones del mundo (Weltanschauung* (p. 32), inseparables de narraciones, textos y de los conjuntos simbólicos propios de una comunidad. La "concepción del mundo", disintiendo aquí de su interpretación formalista, no es para Humboldt visión exterior (*Weltansicht)* indiferente o científica de él, puesto que la esfera de lo lingüístico en su conjunto-simbolismo religioso, estético, literario, etc.-, constituye una trama previa de supuestos y presupuestos a cuyo trasluz se interpretan la existencia, la vida y la muerte, las relaciones humanas, el rango y lugar del ser humano en el universo. De ahí la determinante importancia que la antropología concede al orden lingüístico, en la variedad heterogénea de manifestaciones, de F. Boas a Lévi-Strauss y a C. Geertz. Humboldt, sin embargo, no llega a hacer de él una "ley" o coacción necesaria como pueda deducirse de las tesis de Whorf. Pero no parece dudosa la influencia de los lenguajes, precisamente en virtud de su eficacia reflexiva sobre el espíritu, como determinantes de la esfera del pensamiento y de la acción. Adelantando tesis estructuralistas, Humboldt da pie para afirmar que la objetividad de la forma lingüística (lengua), considerada como sistema articulado, provoca una cierta coacción "que hace violencia al hombre mismo" (p. 34), incluso sólo por razones de su propia precedencia empírica sobre el acto subjetivo de hablar (palabra).

En tercer lugar, hablar lleva implícito el ser escuchado, decir algo ante alguien y, por tanto, la obligación de hacernos entender viene facilitada por el uso de la palabra, que promueve la exigencia de "claridad y determinación" verbal, con el consiguiente efecto de "claridad y distinción" en la esfera del pensamiento, como Herder ya había advertido. Los conceptos del entendimiento adquieren así contornos semánticos definidos por mediación de la palabra, en la que se unifica la función de signo que evoca un significado, y la de símbolo que reenvía el concepto a una cosa real. Si entre palabras y conceptos se da estrecha relación, ésta se amplía a todo el orden de la representación en el entendimiento o *Vorstellung,* entendida como ámbito articulado y coherente de sentido intelectivo, que queda en estrecha dependencia de los enunciados lingüísticos o frases. La frase, no los signos aislados, es la unidad básica de la significación, en lo que Humboldt, precedido por Ockham, será ampliamente seguido por la lingüística posterior. Nuestro entendimiento, pues, representa intelectualmente las cosas y esquematiza el mundo de

forma articulada o proposicional.

D) El lenguaje como actividad

Por su estrecha vinculación con la actividad espiritual y racional, el lenguaje no es equiparable al ámbito objetivo y sistemático de signos, de los que simplemente echamos mano para comunicarnos. Su esencia radica en la actuación temporal y circunstancial que hacemos de él, hasta el punto de que incluso la propia escritura debe ser considerada como un estadio de "momificación" del significado que, adelantando nuestras actuales fenomenologías de la escritura, exige la renovada lectura por la que "vuelva a hacerse sensible su dicción viva" (p. 65). No es, en consecuencia, su naturaleza estructural lo que caracteriza a una lengua, sino su actuación subjetiva y diacrónica, puesto que

> la lengua misma no es una obra *(ergon)* sino una actividad (*enér-geia).* Por eso su verdadera definición no puede ser sino genética, puesto que ella es el siempre reiniciado trabajo del espíritu de volver el sonido articulado capaz de expresar la ideas [...], la lengua no puede ser otra cosa que la totalidad de este hablar (p. 65).

La célebre distinción, *ergon!enérgeia,* tópicamente atribuida a Humboldt y a la que sólo recurre en la ocasión que citamos, es originaria de Harris aplicada al arte, y subyace a las tesis de Herder. El sentido de la dualidad es muy claro: el lenguaje es actividad ligada al ejercicio de la palabra, y su virtualidad significativa no se reduce a su ordenación estructural ni se agota en un acto de habla, puesto que su esencia se realiza sólo como desarrollo progresivo vinculado al ejercicio subjetivo, centro subsistente de actos intencionales. Esto quiere decir que debe ser disociada de la diada potencia/acto, propia del contexto de la ontología aristotélica, por otra parte no citado en el texto. La *enérgeia* no es asimilable a la *dynamis* aristotélica, posibilidad o potencialidad onto-lógica, sino atributo esencial del lenguaje en cuanto *órgano* natural de la conciencia intencional, que se caracteriza por ser acción, movimiento hacia fuera de sí, hacia los otros, hacia las cosas y hacia el mundo. Por eso el lenguaje no puede ser más que acción y no obra, puesto que la esencia de la intencionalidad radica precisamente en ser actividad.

E) Diferentes "genios"y diversidad de lenguas

Esta fuerza interior y creadora, siendo atributo de la Humanidad, no la encontramos más que diversificada en multiplicidad de lenguas. Y esto porque la dirección de los proyectos de los individuos "no deja nunca de ser divergente respecto de la especie" (p. 47), de tal modo que la unidad esencial del mundo humano no la encontremos más que en la pluralidad y en la diversidad, a través de la "emancipación espiritual de una vida nacionalmente individual" (p. 68). Se establece con ello la tensión espontánea y natural

entre la Humanidad, una por su espiritualidad, pero múltiple por la diversidad de las formas en que se manifiesta. Siendo distintas las formas de manifestarse el espíritu, lo serán también las lenguas, cada una manifestación externa del espíritu de cada pueblo: "La lengua de éstos (de los pueblos) es su espíritu, y su espíritu es su lengua" (p. 60). Humboldt continúa así la tradición que atribuye "espíritu" o "genio" peculiar a cada pueblo, que ya hemos encontrado en Harris y Herder.

Las causas inmediatas de la diversidad de lenguas son dos: la desigualdad entre la "fuerza creadora" de pueblos e individuos, y la heterogeneidad de modos por los que puede ser representada una misma cosa, bajo la influencia de las condiciones de la experiencia, de los usos sociales de relación, etc. Ambos factores actúan a partir de motivaciones psicológicas, morales y sociales: poder de la fantasía, predominio de unos sentimientos sobre otros, desigual aprecio de los valores espirituales y morales, cohesión de las relaciones sociales, tradición heredada, en fin, por rasgos propios de cada idiosincrasia popular y nacional. No son, pues, ni necesidades ni causalidades mecánicas naturales las que imponen la variedad de formas lingüísticas, sino la peculiaridad creativa del espíritu para reaccionar de modo diverso y libre ante los estímulos de la experiencia, que tienen una notable consecuencia lingüística: la diversidad en la formación de conceptos y vocabularios, la variedad en la construcción del discurso y de las formas sintácticas, la riqueza o pobreza de los enunciados, etc., característicos de cada lengua. Dos corolarios se derivan de los supuestos anteriores.

El primero apunta a que no todos los pueblos poseen el mismo "genio" ni, por tanto, todas las lenguas tienen la misma perfección. Hay pueblos y naciones más favorecidos con dones especialmente propicios, pero también existen aquellos en los que, lamentablemente, "falta el hálito arrollador del genio". Tal deficiencia, dicho sea para evitar confusiones, Humboldt no la atribuye a causas o razones de raza, sino, como acabamos de decir, a motivos de experiencia y cultura. Por tanto, las desigualdades son subsanables, puesto que "hasta en las hordas más rudas se hallan el amor al ornato, la danza, la música y el canto" (p. 37) con las anticipaciones del futuro supraterrenal, la esperanza y el sentido de la tradición. Ese sustrato común, aunque alcanzado en grado desigual, impide entender las idiosincrasias como algo definitivamente hecho y cerrado. Son, por tanto, disposiciones abiertas y perfectibles. Tesis que deja bien sentada en la parte final de la *Introducción,* donde escribe: "Nada más lejos de mi intención que pronunciar una sentencia condenatoria contra lengua alguna, aun la del pueblo más rudo y salvaje" (pp. 323-324). Tal actitud ni la reflexión ni la experiencia la justificarían.

El segundo corolario matiza el diverso grado de perfección entre lenguas. Las más perfectas son las que procuran mayor precisión en las representaciones, las más aptas para la claridad y distinción en los conceptos, con fuerza creadora para motivar la fantasía y las dotadas de eufonía y adecuación para ser oídas. Cualidades todas que se sintetizan en su aptitud y fuerza para favorecer la conceptualización o elaboración intelectual del conocimiento y para imprimir vivacidad y creatividad a las representaciones, en relación con la experiencia vivida (p. 43).

Las diferentes lenguas se ordenan o articulan, no por el voluntarismo del hablante,

sino por dos tipos de mecanismos internos a sus propios sistemas lingüísticos. En primer lugar, como hecho preconceptual y preliterario (p. 34), cada lengua está dotada de específica constitución hilemórfica, con desigual relación entre su materia y su forma, que favorece de modo diverso su eficacia, tanto en relación con la ordenación del entendimiento, como en lo que se refiere a sus expresiones literarias. La *materia* procede de la exterioridad del lenguaje y consiste en aquello de lo que originariamente se constituye: el sonido en general, las impresiones sensibles y los movimientos espontáneos del espíritu. La *forma* viene dada fundamentalmente por su alfabeto y su vocabulario básico en el que se distinguen la "forma fónica" para designar objetos, el "uso" que se hace de ella para enlazar ideas entre sí y la "interpenetración" o forma de implicarse mutuamente esos dos elementos (p. 73). Específicos de cada lengua, materia y forma son como cara y cruz de la misma moneda, en cuanto principios indisociables que configuran su entidad objetiva y diferenciada.

El otro mecanismo diferenciador específico proviene de los procedimientos de configuración de los vocablos a los que, de modo más usual, recurre cada lengua: *aislamiento, aglutinación o flexión.* En las lenguas en que es predominante el *aislamiento* todas las palabras son invariables, asignando cada una a un concepto (el chino); la *aglutinación* es propia de aquellas lenguas en las que la palabra se compone de una secuencia de unidades, cada una de las cuales es un morfema o unidad mínima en la que puede ser distribuida la palabra (el turco); las lenguas *flexivas,* cuyo prototipo es el latín, son aquellas que recurren a la modificación de la palabra, sea en su constitución, sea por la adición de partículas (sufijos, prefijos). La flexión es la forma más rica, también la más generalizada y la que mejor responde a las exigencias de la mutabilidad del discurso, según Humboldt. Le seguirán en el aprecio por las lenguas flexivas tanto F. Schlegel como J. Grimm.

Podríamos preguntarnos, al margen de Humboldt, si tales procedimientos lingüísticos son o no indiferentes en relación con el pensamiento o con las formas de organización del entendimiento. Responder afirmativamente supondría introducir notables consecuencias en la interpretación de la de representación o *Vorstellung.* El *aislamiento* parece justificar una representación conceptual directa e inmediata, próxima al concepto de imagen, basada en procedimientos mentales de reproducción. Por el contrario, la *aglutinación,* posiblemente, induce una conceptualiza-ción elaborada por conceptos/síntesis, en la que predominan las operaciones de relación/combinación. A su vez, en las lenguas *flexivas* la *Vorstellung* o representación parece que debiera elaborarse por operaciones de abstracción, interpretada ésta como primer paso para la *Darstellung* o *presentación* de la cosa en el concepto por mediación de la palabra. Si así fuese, en lenguas aislantes la relación palabra/concepto se efectuaría a través de un solo acto intelectual, mientras que en las aglutinantes y flexivas exigiría un proceso mental que, por lo menos, duplicaría los actos del entendimiento. De ser esto exacto, se estrecharía la vinculación de Humboldt con Sapir y, más específicamente, con Whorf.

Una última referencia advierte sobre la relevancia de Humboldt en la tradición humanística. Para él, la civilización no anula la fuerza de la lengua, sino que ésta es

fuerza civilizadora que tiene su máxima excelencia cuando nace libremente del espíritu popular, sin imposición ni importación. Y si bien es cierto que sería gran beneficio compartir lenguas y culturas cosmopolitas, no podemos aspirar a tan ambicioso ideal, que sólo podrá ser perseguido poniendo en práctica y ejercitando wun principio de humanidad" (p. 45) que consiste en la valoración del ser humano por su cualidad de tal, con derechos y deberes inherentes a su propia naturaleza, sin atender a otras connotaciones. Lo que equivale a anteponer su libertad a cualquier voluntad de dominio cultural y lingüístico en aras de un ambicioso meliorismo. Tal principio no orientó a griegos y romanos en su voluntad colonizadora y civilizadora, a pesar del noble empeño de su empresa. Ninguna labor, pues, de extensión cultural y lingüística, es aceptable o puede legitimarse si se impone por la fuerza. Convicción que equivale a afirmar que en el camino de la gramática, expresión preliteraria y precultural del espíritu de los pueblos, se cruzan las exigencias morales que demandan respeto al desarrollo y al fomento de la libertad y de las peculiaridades populares. Humboldt veía con demasiado optimismo e indulgencia el movimiento colonizador de su tiempo, lo que no impide que el cumplimiento práctico del "principio de humanidad" no sea un imperativo obligado también para nuestra actualidad.

F) La desigual suerte de Humboldt

Desde la perspectiva de nuestros días, las ideas de Humboldt corrieron mejor suerte en el ambiente de la reflexión filosófica que en el de los estudios lingüísticos. Remitiéndose explícitamente a él, puede reconocerse, entre otros, a Weisgerber, que en 1929 publica su primera obra, de notable valor, en donde la lengua aparece como medio de comunicación, de formación y de transmisión cultural del espíritu de las comunidades que la hablan (L. Weisgerber, 1929). Porzit, más atento a las metodologías actuales, guarda proximidades de fondo con Humboldt, incluso en su lectura de la filosofía griega, como puede apreciarse en la obra de 1950, *Das Wunder der Sprache*, traducida como *El mundo maravilloso del lenguaje* (Porzit, 1969). Estructuralistas o no, para la mayoría de sus comentaristas de procedencia filológica, inspirados por una metodología más "explicativa" de la lengua concebida como sistema objetivo de signos, Humboldt no es un lingüista en sentido propio. Más todavía, apreciadas desde estrictos criterios lingüísticos, para ellos sus tesis de fondo son perturbadoras al hacer confluir en el lenguaje una amalgama de fenómenos espirituales, psicológicos, intelectivos, sociales, etc., que impiden acotar el "objeto propio" de la lingüística entendida como ciencia. No es, por tanto, extraño que en la obra *Le Langage* (PUF, 1968), que compendia las tesis de la que pudiera llamarse "internacional estructuralista", dirigida y prologada por Martinet, el nombre de Humboldt aparezca dos veces citado de modo indirecto, sin atender ni a una sola de sus ideas. Para otros, más próximos a la mentalidad hermenéutica orientada a "la comprensión" del logos que alberga el lenguaje, Humboldt representa la salvaguarda de su esencia significadora y referen-cial, tanto en relación con el sujeto hablante como con

las cosas dichas.

En un terreno más amplio, sus tesis conducen, por una parte, hasta la tradición sociolingüística que, en síntesis próxima, se puede reconocer en Sapir y Whorf; por otra, alcanzan a Chomsky (*Lingüística cartesiana*) quien lo reconoce como precursor de muchos de sus conceptos. Tentativa que no pocos consideran heterodoxa e injustificada, entre ellos Coseriu (1973). Heidegger, sin mayores razones, lo eleva a referencia "de la filosofía del lenguaje que le ha seguido hasta el día de hoy" (Heidegger, 1990: 222), si bien en *Ser y tiempo* rechaza su forma de abordar la teoría de la significación en la que, al vincular directamente lenguaje y espíritu, desvía la atención del fondo ontológico que hace posible al lenguaje mismo (Heidegger, 1971: 185).

Humboldt reaparece con notable influencia en la obra de Gadamer, tanto por sus tesis lingüísticas como en relación con la "filosofía de la historia". Es retomado por Ricoeur, aunque de modo muy genérico y poco documentado, como supuesto lingüístico fundamental de su hermenéutica, juntamente con Ben-veniste. Habermas, sin atención a sus textos y prescindiendo de sus opiniones, no es, sin embargo, ajeno a su tradición al establecer la conexión entre estructura del mundo de la vida y estructura de la imagen lingüística del mundo (Habermas, II, 1987: 177). Está más presente en la obra de Apel asociado a un determinado modo de plantear el problema de la verdad y de la competencia comunicativa (Apel, I, 1985: 101).

Los desacuerdos en la interpretación de su obra suponen, sin embargo, algo más que una división de opiniones, puesto que son el signo de la divergencia, casi alternativa, que recorrió el estudio del lenguaje durante el siglo veinte: una orientación, más estrictamente lingüística, cifró su interés en la explicación de la lengua como estructura; otra, más reflexiva o filosófica, se orientó a la comprensión de los fenómenos del habla, considerada como expresión de la subjetividad.

A pesar de la notable presencia de Humboldt en su tiempo, lo cierto es que la filología alemana siguió respecto a él una orientación divergente, más directamente empeñada en el estudio comparativo y contrastivo de las lenguas y gramáticas, como se aprecia en la obra de F. Schlegel quien, después de sus trabajos sobre *Los griegos y los romanos* (1797), en 1808 publica su obra *La lengua y la sabiduría de los indios*. En 1798, con su hermano Wilhelm, funda la célebre revista *Athenaeum* y el Círculo romántico de Jena, en el que concurren Schelling, Novalis y Tieck entre muchos otros. Pero será Jacob Grimm quien puede ser considerado fundador de la germanística con sus investigaciones de gramática histórica comparada, con particular celo en el estudio de la lengua alemana en todas sus modalidades. Su gran obra será la *Gramática alemana* (1819-1837). Por los mismos años se amplían los estudios de gramática comparada por Franz Bopp, gran estudioso del sánscrito y que lega una ingente obra a los estudios de comparativismo con su *Gramática comparada de las lenguas sánscrita, zenda, griega, latina, lituana, eslava antigua, gótica y alemana,* cuya publicación se termina en 1852.

2.2. El lenguaje: constantes y variables antropológicas y culturales: E Boas

A pesar de la procedencia germánica de estos primeros aportes a la sociolingüística, será en los ámbitos más científicos de la antropología cultural norteamericana en donde se desarrollarán sus supuestos esenciales. El ambiente intelectual experimentará con ello un agudo cambio de clima en que es evidente la importancia de la investigación de campo en el terreno de la comparación de lenguas amerindias. Un hito notabilísimo lo marcará Franz Boas, nacido en 1858 en Westfalia, formado en matemáticas, física y geografía en universidades alemanas, pasará a Norteamérica, en donde desarrolla su trabajo antropológico, que en 1911 compendia en su célebre *The Mind of Primitive Man,* traducido como *Cuestiones fundamentales de antropología cultural* (1964). Defensor de la identidad esencial de los seres humanos y contrario a todo tipo de racismo, tanto el popularmente generalizado en Norteamérica como, y sobre todo, en la versión nazista, expresamente denunciado en el prólogo a la edición de 1938 de la obra que se acaba de citar. No en vano en 1933 en la Universidad de Kiel, en la que se había doctorado, fueron quemados sus libros.

Su obra quiere dejar claro que es falso el concepto de "tipo" racial, sin que sea posible establecer científicamente una relación entre raza y personalidad. La diferencia en el modo de pensar civilizado y salvaje radica, esencialmente, en "el carácter del material tradicional" con el que se relacionan las percepciones de ambos: en uno se asocian con siglos de saber históricamente acumulado, y en el otro con la experiencia inmediata. Coincide así con Lévi-Strauss en la caracterización del "pensamiento salvaje", que se distingue por ser "pensamiento de lo concreto", sin que sean justificables acepciones peyorativas en relación con el llamado pensamiento civilizado (Lévi-Strauss, 1964).

Para Boas es indudable, por razones experimentalmente bien probadas, que no es justificable vincular esencialmente raza, lenguaje y cultura, como se demuestra al ver que cada uno de los tres sectores, si bien en estrecha conexión, no han evolucionado en paralelo, puesto que el lenguaje es independiente de la raza y ambos de la cultura (Boas, 1964: 160-165). Esto no quiere decir que no exista relación entre pensamiento y lenguaje.

En el lenguaje se articulan sonidos con significados fijos y grupos de sonidos para expresar ideas, procedimiento en el que difieren las lenguas. En todas ellas, las posibilidades de articulación tanto de sonidos como de grupos de sonidos son limitadas y no infinitas. En analogía, puede decirse que el rasgo fundamental del pensamiento humano es el hecho psicológico de clasificar experiencias para formar, de acuerdo con sus semejanzas, categorías o ideas comunes, pero también de forma limitada y no indefinida, como limitadas son las posibilidades de combinación de grupos fonéticos. Los mecanismos de clasificación lingüística son inconscientes y obedecen a un automatismo orgánico, si bien en las diversas culturas pueden estar basados en principios de clasificación distintos: en las sensaciones de color, salado-dulce, sagra-do-profano, consanguíneo-foráneo, alto-bajo, etc., que llevan a ciertas lenguas a multiplicar o sintetizar las palabras para clasificar, dividir u organizar la diversidad de experiencias. Por

eso hay lenguas en las que el mismo término puede designar a la madre, a todas sus hermanas e incluso a las primas; en otras, hermano mayor y menor son nombrados por términos distintos. En la lengua de los esquimales a la foca se le asignan términos diferentes según las circunstancias: la foca, foca al sol, foca flotando en un trozo de hielo, foca macho, hembra, de edad más o menos avanzada, etc. (Boas, 1964: 214).

A pesar de la estrecha relación entre lenguaje, pensamiento y experiencia, no existen datos que autoricen a afirmar que la cultura sea esencialmente modelada por el lenguaje, a pesar de sus implicaciones:

> No es, por lo tanto, probable que haya una relación directa entre la cultura de una tribu y el lenguaje que habla, excepto en la medida en que la forma del lenguaje esté moldeada por el estado de la cultura, pero no en cuanto cierto estado de cultura esté condicionado por rasgos morfológicos del lenguaje (Boas, 1964: 222).

Todo indica, en consecuencia, que la cultura y con ella el lenguaje ni se adaptan a la experiencia, ni entre sí, puesto que son procesos independientes y regulados por una creatividad y vida propias.

2.2.1. Expresividad emotiva y estructura significativa: E. Sapir

Las enseñanzas e investigaciones de Boas supondrán el inicio de una notable inquietud científica en antropología cultural, tanto por su magisterio en las universidades de Chicago y Yale, como por su actividad en la sección de Antropología de la *Asociación Norteamericana para el Progreso de las Ciencias,* Uno de los muchos que recibirán impulso a partir de sus ideas sobre la relación entre raza, lengua y cultura es Edward Sapir, nacido en Alemania en 1884, que desde los cinco años vivirá ya en Norteamérica. Conoce a Boas en Yale, del que hereda su metodología positiva. Sus escritos quieren ser la recopilación conceptual de sus investigaciones que se extienden por tribus amerindias, pueblos y territorios que van de Alaska a México. Sus principios teóricos sobre el lenguaje los expone en su obra fundamental *El lenguaje: Introducción al estudio del habla*, publicada en 1921 (E. Sapir, 1954). Sus últimas obras, más que ésta principal, reflejan la influencia en él de su propio discípulo Whorf, que dio pie a su injustificada identificación con el llamado “principio de relatividad lingüística”, formulado por Whorf. Diferenciar a ambos es una primera cautela que evitará confusiones en relación con la interpretación de sus tesis.

A) El lenguaje, modalidad expresiva

Sapir es más lingüista que antropólogo o etnólogo, según la nomenclatura tradicional norteamericana, pero su lingüística está profundamente marcada por la observación etnológica de razas y culturas, entre cuyas manifestaciones el lenguaje ocupa un lugar

esencial por su particular relación con el pensamiento y la evolución histórica de los pueblos. De modo singular y no sin cierta sorpresa, Sapir retoma la vinculación del lenguaje con el arte, pero no remitiéndose a la tradición alemana que hemos evocado (Schiller, Schelling, etc.), sino que cita, aunque escasamente, a Croce, para él uno de "los poquísimos que ha logrado comprender la significación fundamental del lenguaje" (Sapir, 1954: 7). En la agudeza mediterránea del italiano, según su propia confesión, encuentra sugerencias para diagnosticar problemas escurridizos en relación con la psicología del pensamiento, con la historia, con el progreso y la evolución del propio espíritu humano.

Ello obliga a una breve digresión sobre Croce. Quizá Sapir tuvo en cuenta lo que éste dice en la "Advertencia al lector" que antepone a su *Estética: como ciencia de la expresión y lingüística general,* en la edición de 1910, cuya traducción castellana va precedida de un vibrante prólogo de Unamuno (Croce, 1912). Allí escribe Croce:

> Si el lenguaje es la primera manifestación espiritual; si la forma estética es el mismo lenguaje en su verdadera y científica extensión, no se pueden entender las fases posteriores y complejas de la vida del espíritu, cuando el primer movimiento, que es el más sencillo, permanece incomprendido, mutilado, desfigurado (Croce, 1912: 28).

Se trata, pues, de comprender el fenómeno del lenguaje como supuesto para comprender todas las demás manifestaciones antropológicas.

La *Estética* de Croce no desarrolla luego ninguna teoría del lenguaje sino del arte, a partir del supuesto de la identidad de lingüística y estética, justificada en que ambas tienen por objeto la expresión. Y puesto que no existen clases de expresiones sino que éstas son un acto unitario vinculado a la intuición estética del objeto, la esencia de las formas artísticas y literarias es la misma. Por eso podemos decir del lenguaje que es una "creación perpetua", una invención en cada uno de sus actos, lo que justifica la imposibilidad de reconocer categorías lingüísticas universales: "Buscar la lengua modelo-escribe Croce-equivale a buscar la inmovilidad del movimiento. Cada uno habla, debe hablar, con arreglo a los ecos que las cosas despiertan en su espíritu, con arreglo a las impresiones" (Croce, 1912: 203). Las cosas, las experiencias, por tanto, no son realidades para el entendimiento, sino para el espíritu, para la sensibilidad y para el sentimiento, en donde generan el "eco" que es expresado por las palabras. Tal es el sentido del capítulo XVIII con el que Croce cierra la parte sistemática de su *Estética.*

Aunque no muy extensas, las sugerencias de Croce sobre el lenguaje transmiten a Sapir la convicción de la unidad del espíritu humano, cuya fuerza expresiva se manifiesta como arte, magia, religión, formas de parentesco, lenguaje. Asunto esencial en la tradición alemana más arriba evocada, que Humboldt sintetiza, y por el camino derivado de Croce encuentra acogida en Sapir, para quien el lenguaje tiene el valor de ser una de las formas de expresión del espíritu, pero más significativa por ser inconsciente, en cuanto que nadie es autor de la lengua. La lengua, como sistema constituido por sus propias relaciones internas, dirá luego De Saussure, reside en la colectividad. En cuanto inconsciente, para Sapir la expresión lingüística tiene cierta correspondencia con los estados internos y de pensamiento en relación con la percepción de los objetos y las

formas culturales en las que se objetiva el espíritu. Ahora bien, la adecuación lenguaje externo/esta-dos internos subjetivos no es plena, de tal modo que hablar de correspondencia no equivale a fijar dependencias ni decir que haya interacción entre léxico, cultura y estados internos. Sapir está lejos de la tesis que concibe el sistema morfológico de las lenguas como preformador de la cultura y del pensamiento. Tales equivalencias y dependencias entrarán en la cuenta de Whorf.

B) Lenguaje y conocimiento

Con sentido instrumental, el lenguaje se define como "método exclusivamente humano, y no instintivo, de comunicar ideas, emociones y deseos por medio de un sistema de símbolos producidos de manera deliberada" (Sapir, 1954: 14). Su función primordial, pues, es la de transmitir los estados interiores por símbolos convencionales articulados que, para no quedar reducidos a puras voces vacías de contenido, deben estar engarzados con experiencias. Al recurrir Sapir al concepto de símbolo y no de signo está señalando que la referencia o denotación (experiencia, cosa, percepción, etc.) debe ser "exterior" al propio lenguaje, aunque su sentido se derive de sus relaciones intralingüísticas, evitando así una interpretación puramente semiótica en la que los signos adquieren significación en virtud de sus dependencias internas, como sucederá luego en De Saussure.

Para que sea realizable la comunicación y podamos entendernos, es necesario que los símbolos no se reduzcan a expresión de experiencias individuales, sino que sean síntesis de experiencias comunes del hablante coincidentes con las representaciones de los demás con quienes se comunica. Eso supone que los símbolos expresen categorías que la comunidad de hablantes acepte y, por tanto, es ella la que, a la postre, los dota de significado. Los elementos significantes aislados, del morfema a la palabra, son símbolos de conceptos aislados *(casa* es símbolo del objeto *casa),* pero la lengua está constituida, no como conjunto de elementos aislados, sino como el ámbito de sus relaciones mutuas, que se expresan a través de los símbolos abstractos (casa, hombre, silla, árbol...). Así pues,

> el elemento lingüístico casa... no es el símbolo de una percepción aislada, ni siquiera de la noción de un objeto particular, sino de un "concepto", o, dicho de otra forma, de una cómoda envoltura de pensamiento en la cual están encerradas miles de experiencias distintas y que es capaz de contener muchos miles (Sapir, 1954: 20).

Estos símbolos abstractos que constituyen categorías participadas en común por los hablantes, es la base de toda comunicación voluntaria, que viene a ser "una transferencia directa o indirecta del simbolismo típico del lenguaje hablado y oído o que, cuando menos, supone la intervención de un simbolismo auténticamente lingüístico" (ibíd., 29).

Tomados como componentes del sistema comunicativo, pero con referencia exterior

a la estructura lingüística, Sapir distingue dos tipos de símbolos: *a)* los símbolos de primer orden o refe-renciales, como son la lengua y escritura, los códigos telegráficos, los semáforos, etc., y todos los que pueden ser asimilados al concepto de signo, entendido éste como entidad que remite o denota algo que está en la experiencia o experiencias compartidas por los interlocutores; *b)* los símbolos de segundo orden o de condensación y sustitución son los que revelan situaciones psicológicas del locutor o interlocutores a través de conductas sustitutivas, como pueden ser las prácticas neuróticas o rituales. En cuanto radicados en el inconsciente, están cargados de afectividad como sucede en el campo de los símbolos religiosos, políticos, etc. Ahora bien, los símbolos del sistema referencial pueden convertirse en formas de sustitución afectiva, como sucede cuando se toma un estilo de vestir o de escribir, etc., como símbolo de formas de vida o de comportamiento. Y, del mismo modo, los símbolos de condensación pueden objetivarse para convertirse en conductas rutinarias, como sucede con las prácticas rituales religiosas que pueden quedar reducidas a conductas estereotipadas.

La lengua es, de hecho, un sistema de símbolos referenciales pero cuyo origen puede radicar en un sistema tensional y afectivo que tuvo como símbolo de condensación el grito. Su riqueza proviene de su alejamiento del sistema simbólico de condensación afectiva originario, para sedimentarse como sistema referencial de signos puramente arbitrarios.

C) Lenguaje y pensamiento

Dos notables consecuencias se deducen de su carácter arbitrario. En primer lugar, la liberación de toda vinculación afectiva confiere a la lengua capacidad significativa inagotable, con posibilidad de su ampliación a todo tipo de campos, habilitándola para responder a muchos empleos o exigencias psíquicas. En segundo lugar, en el lenguaje no hay ninguna constante, exceptuada su forma externa, puesto que el significado varía de acuerdo a la atención selectiva que de él se haga en la comunidad lingüística o en dependencia de la variabilidad de la inteligencia.

Debido a ello, no puede afirmarse la relación necesaria entre lenguaje e inteligencia, sino una conexión que podríamos llamar de conveniencia y uso. Posiblemente el lenguaje, ontogenéticamente, es anterior a la propia inteligencia y aparece como un hecho que podría calificarse de "precultural". Es posible también que

> el lenguaje sea un instrumento originalmente destinado a empleos inferiores al plano conceptual, y que el pensamiento haya surgido más tarde, como una interpretación refinada de su contenido... [Pero] el producto va creciendo al mismo tiempo que el instrumento, y quizá, en su génesis y en su práctica cotidiana, el pensamiento no sea concebible sin el lenguaje, de la misma manera que el razonamiento matemático no es practicable sin la palanca de un simbolismo matemático adecuado (Sapir, 1954: 22).

Sapir parece entonces afirmar que pensamiento y lenguaje puedan tener orígenes

diversos, pero históricamente no son comprensibles más que en mutua dependencia. En consecuencia, sin recurrir al principio de la relatividad lingüística que confiere al lenguaje capacidad conformadora del entendimiento, se reconoce a la palabra la facultad de hacer avanzar al pensamiento. De hecho, no se ve muy bien cómo pueda darse sin lenguaje un pensamiento estructurado en sus modalidades más formales y creativas. Incluso cuando se trata de actos reflexivos, meditativos, introspectivos e imaginativos, o cuando se hace un razonamiento no dirigido a ser comunicado, los identificamos como " hablar con uno mismo" o "pensar en alta voz", invocando con tales expresiones la mediación del signo.

Con notable originalidad, Sapir da un paso destacado en la dirección de la lingüística de la estructura al hacer del lenguaje un sistema de símbolos compuesto por tres unidades de significación: la palabra, las partes significantes de la palabra y los grupos de palabras. Lo que en el lenguaje saussuriano posterior podría corresponderse con el signo, el morfema y el semantema. La palabra es una forma o entidad que reproduce unidades de experiencia de manera definida y consolidada según las peculiaridades de cada lengua. Sus partes significantes son las unidades o elementos raíces y radiales portadoras de conceptos aislados que "acechan en los escondrijos de las palabras", y responden a unidades de experiencia inmediata, no consolidada ni definida. La oración supone la formulación "estéticamente satisfactoria" de la unificación de diversos elementos lingüísticos; es expresión del pensamiento completo y, por tanto, de la ordenación psicológica de la experiencia. Si la palabra es la unidad formal del sistema, las otras dos partes son las verdaderas unidades funcionales.

Los tres elementos se combinan y relacionan de modo más o menos complejo, según el carácter sintético de las lenguas, pero en todas ellas existen, por debajo de las formas de combinación, tipos fijos o cimientos de la oración. Esta estructura del lenguaje refleja el mundo de la estructuración intelectiva de los conceptos e imágenes "que son la materia prima de los conceptos", lo que permite confirmar su carácter cognitivo (Sapir, 1954: 48). Pero esto no puede impedir ver también en el lenguaje la expresión de los aspectos volitivos de la conciencia, relacionados con la expresión de sus emociones, que se hacen manifiestos en la expresión, matices de énfasis, de tono, gestos corporales, etc., que intervienen en los fines de la comunicación, si bien no pertenecen al lenguaje como tal. Diríamos hoy que Sapir atiende a los factores que concurren a configurar los "actos de habla", decisivos para la "acción comunicativa", si bien ellos no pertenecen al ámbito estructural del sistema lingüístico.

D) Lenguaje y cultura

La introducción de elementos extralingüísticos como factores de la significación conduce a Sapir a contemplar la conexión entre lengua, raza y cultura. Siguiendo a Boas, nada se puede decir acerca de las diferencias raciales profundas a partir del lenguaje. Explícitamente advierte: "Es imposible mostrar que la forma de un idioma tenga la menor relación con el temperamento nacional" (p. 246), de tal modo que la morfología

lingüística es un arte colectivo del pensamiento que no puede brotar de la raza. El lenguaje se está remodelando continuamente, y "es la obra gigantesca y anónima de incontables generaciones" (p. 249). La cultura consiste en lo que una sociedad hace y piensa, pero camina por derroteros no trazados por la lengua. Sin embargo las lenguas son formas que revisten y dan entidad precisa a las expresiones simbólicas del espíritu. Por eso la literatura no puede considerarse independiente de su matriz lingüística, lo que da pie a una distinción, quizá discutible, entre literatura que puede ser traducida y la que no puede ser traducida, evocando a Croce (Sapir, 1954: 250 y ss.).

La diferencia radicaría, según él, en un doble uso de la lengua. Un uso motivado por la intuición directa de la experiencia que, por su carácter de inmediatez y universalidad, podrá ser traducido a otra lengua. Tal sucede, por ejemplo, en grandes obras como las de Shakespeare o Cervantes, en donde la experiencia humana se aprehende en sus modalidades más fundamentales. Otro uso más formal y elaborado, en donde la experiencia es menos tangible, como en Góngora o en un poema de Swinburne, tiene como consecuencia su práctica imposibilidad de traducción a otras lenguas. Distinción que, a pesar de las ambigüedades, supone reconocer que el estilo es intransferible. En cada lengua el estilo se asienta en principios diversos: contraste entre valores cuantitativos en el verso griego y latino; contraste de acentos tónicos en inglés; en el número de sílabas y en la rima en español o francés; en el número de sílabas, rima y contraste de entonación en el verso chino.

Como se puede apreciar, Sapir muestra no pocas cautelas a la hora de determinar la relación del lenguaje con el pensamiento. A pesar de su estudio de las culturas y lenguas amerindias, su obra principal, *El lenguaje*, que hemos venido citando, se construye a partir de la atención preponderante al inglés, lengua con desarrollo y uso por comunidades de hablantes no analogables con comunidades indígenas. Por mucho que Sapir, siguiendo a Boas, no establezca conexiones esenciales entre raza, cultura y lenguaje, no parece dudoso que la correlación de influencias no es la misma entre un anglohablante neoyorquino y el inglés y la de un athabaskohablante y el athabasko, en el interior de Alaska. Manteniendo la identidad del valor de razas y pueblos, la vinculación o dependencia que se pueda establecer entre pensamiento y lenguaje en uno y otro ámbito deberá ser interpretada a la luz de desarrollos culturalmente tan diferenciados que, sin privilegio, uno se motiva por una lógica cargada de tradición, diversidad y ambigüedad de valores naturales, morales, técnicos, etc., y otro obedece a la "lógica de lo concreto", como sucede en las culturas amerindias. Es aquí donde pueda radicar la distancia entre Sapir y Whorf con el que, de modo poco justificado, se le asocia. Whorf deducirá todas sus conclusiones de modalidades lingüísticas propias de los indios hopi y otras tribus amerindias. Sapir, por lo menos en *El lenguaje*, orienta sus conclusiones a partir de la lengua inglesa. En esta distancia de campos podría radicar la diferencia de peso que cada uno otorga al lenguaje en relación con su influencia en el pensamiento, en la conciencia y en la cultura.

2.2.2. *El principio de relatividad lingüística: B. L. Whorf*

Benjamin Lee Whorf, nacido en 1897 en Massachusetts, es un ingeniero químico graduado en el MIT, especialista en prevención de incendios de plantas industriales. Como él dice, la profesión le permite holgura económica para estudiar a fondo y sobre el terreno, incluso en México, culturas autóctonas. Pero su formación pudiera no ser ajena a su mentalidad inductiva. Conoce a Sapir y se matricula en sus cursos en 1931, cuando éste viene a la cátedra de Antropología de la Universidad de Yale, para enseñar lingüística. Su estrecha colaboración perdura hasta su muerte prematura en 1941. Personalidad atractiva, síntesis de buen estilo personal y viva imaginación, como queda bastante claro en el bien documentado "Prólogo" que J. B. Carroll antepone a la publicación de sus artículos más importantes, formando el libro que hoy conocemos como *Lenguaje, Pensamiento y Realidad* (Whorf, 1971) cuya primera edición es publicada por el MIT de Massachusetts en 1956. La obra compendia sus ideas más significativas que se sintetizan en el llamado "principio de la relatividad lingüística", que a él debe ser atribuido y no a Sapir.

A) La mente, estructura modelable

Tomado como punto de partida, el principio de la relatividad lingüística remite a una concepción de la mente, antes que a la interpretación del lenguaje. Si ésta fuese una facultad autónoma en su estructura y funciones, no sería justificable atribuir al lenguaje alguna eficacia funcional sobre ella. Dos supuestos psicológicos, a los que Whorf alude muy someramente, subyacen a su obra. El primero es su referencia imprecisa a lo que entiende por pensamiento. Sus interlocutores no son ni Locke ni Kant, entre otros posibles. Tomado de modo genérico, el pensamiento se asimila en sus escritos tanto a la capacidad de representación cuanto a la percepción en general, también al juicio del gusto y, en gran medida, a la conciencia moral, así como a la propia autopercep-ción ontológica. Operaciones dispares, pero todas vinculadas al ámbito de lo subjetivo. Afirmar, por tanto, que el lenguaje configura el pensamiento, supone estar haciendo referencia a su influencia esencial sobre la subjetividad. En segundo lugar, el principio de relatividad lingüística implica que la mente, en su ambigua definición, está en todo caso dotada de capacidad de génesis y adaptación. Y esto es lo que piensa Whorf, como se deduce de un brevísimo artículo "Sobre la psicología" (Whorf, 1971: 55-57). De forma genérica se adhiere a la*psicología de la forma,* que ha enseñado a pensar en términos de comportamiento, haciendo ver que éste puede ser condicionado por estímulos y significados físicos. La novedad más significativa de esta orientación psicológica es la importancia que otorga a las organizaciones mentales, en cuya ordenación "lo cultural y lo lingüístico (parte de lo cultural), y especialmente esto último, son los campos *par excellence* de lo configurativo en el nivel humano" (ibíd., 56).

Ello quiere decir que la mente debe entenderse como recinto modelable y moldeable,

no regida por una lógica de la necesidad asentada en principios ajenos a la influencia cultural. Una analítica de lenguas no indoeuropeas muestra que ellas se ordenan en torno a una lógica que no recurre a los principios de identidad o de no contradicción del mismo modo que nuestra lógica usual. Su lógica no prescinde de la experiencia del hablante, de su implicación en el enunciado, ni confunde el procedimiento lógico/lingüístico por el que puede llegarse a un acuerdo con el acuerdo mismo y lo que él implica.

Tales supuestos, a juicio de Whorf, se ven confirmados por todas sus investigaciones, y se pueden precisar a través de algunos ejemplos entre los incontables que su obra analiza. En primer lugar, si se atiende al *espacio* y al *tiempo* como dos grandes conceptos cósmicos y psicológicos del modo de pensar usual, se aprecian de inmediato las diferencias entre nuestra forma de entenderlos y la de otras concepciones culturales y lingüísticas. El espacio infinito, estático, tridimensional y el tiempo cinético unidimensional, transcurso uniforme y perpetuo, son supuestos metafísicos fundamentales de las lenguas occidentales en las que se objetivan por medio de formas verbales-pasado, presente, futuro— y en expresiones de extensión, distancia y medida. En contraposición, si se analiza la lengua de los indios hopi, en Arizona, vemos que los dos grandes conceptos llevan aneja una metafísica en la que ambos se hacen equivalentes a dos grandes formas cósmicas que, en nuestro modo de hablar, podrían llamarse *forma objetiva* y *forma subjetiva.* De la descripción analítica de Whorf se deduce que ambas formas se apartan del espacio entendido como ámbito o relación (Newton o Leibniz) y del tiempo concebido como continuo marcado por el antes y el después (Alistóteles).

La consecuencia es que el mundo adquiere otra configuración, a partir de las categorías que la lengua hopi atribuye a cada una de tales formas:

> La objetiva comprende todo aquello que es o ha sido accesible a los sentidos, lo que de hecho es el universo físico histórico, sin ningún intento de distinguir entre el presente y el pasado, pero excluyendo todo lo que nosotros llamamos futuro. La subjetiva comprende todo lo que nosotros llamamos futuro, pero no simplemente esto; también incluye sin distinción todo lo que llamamos mental; todo aquello que aparece o existe en la mente o, como preferiría decir el hopi, en el corazón, y no se refiere sólo al corazón del hombre, sino al de los animales, las plantas, las cosas y todas las formas y materializaciones de la naturaleza en el corazón de la misma (Whorf, 1971: 75).

Ampliando su contenido, lo *subjetivo,* eludiendo siempre el locutor hopi hablar de sí mismo, es lo mágico, lo religioso y va asociado a la expectativa, a la esfera del deseo, del reino de la vida vitalizadora, de las causas eficientes, del pensamiento que piensa por sí mismo pero fuera del interior del hombre (del coVazón). Es, en fin, la categoría de la esperanza pero concebida como algo que "está ya con nosotros" y, por tanto, no asociada al sentido futuro, separando el tiempo de la experiencia subjetiva del "llegar más tarde". La lengua matiza y expresa verbalmente tales concepciones metafísicas a través de las formas "inceptivas" de los verbos, que constituyen la parte más importante de su material lingüístico. Lo *objetivo* se origina o nace de lo subjetivo y se extiende en todas direcciones, tomando como modelo el eje de crecimiento de una planta, si bien son las cuatro direcciones horizontales las que mejor se tipifican. La distancia equivale a nuestra idea de tiempo y la "zona remota" es lo "muy atrás en el tiempo" y "lejos en el espacio",

con la paulatina desaparición del sentido de la extensión en detalle, para perderse en la vasta distancia en la que subjetivo y objetivo se funden.

B) Categorías lógicas diferentes

Además de las grandes categorías cósmicas y metafísicas, diferenciándose de las de origen indoeuropeo, muchas lenguas amerindias, además del hopi, estructuran la relación entre la significación nominal y las cosas nombradas a través de formas categoriales cerradas o *criptotipos, y* categorías abiertas, que se relacionan de modo esencialmente diferente a las usuales en las lenguas occidentales. El concepto de "criptotipo" es en Whorf muy sugerente y coherente con su teoría. Lo define como sigue: "Una categoría cerrada puede ser llamada criptotipo, nombre que llama la atención hacia la naturaleza oculta y críptica de esta clase de grupos de palabras". La categoría cerrada equivale, pues, a unidad significativa, determinada morfémicamente o por el modelo de oración bien elaborada, que encierra discriminaciones lógicas procedentes de la experiencia, como son las de causa, acción, resultado, cualidad dinámica o energética. A partir de ellas las comunidades primitivas pueden mostrar "una mente funcionando en un plano mucho más alto y complejo de racionalidad que el común entre los hombres civilizados" (Whorf, 1971: 98). Las categorías abiertas, sin embargo, son aquellas en las que uno de sus miembros o señales está presente en toda oración, por ejemplo los plurales de los nombres, representados ya en cada una de las apariciones de éstos en singular. Categorías también comunes en las lenguas de origen indoeuropeo.

Si, a modo de ejemplo, tomamos el sustantivo nube, se podrá entender su densidad ontológica y precisar su significado, sólo si se atiende a la gramática. Se verá entonces que no es una metáfora concebirla como criptotipo de una forma animada, diferente a lo sin vida, y siempre nombrada en plural. Y como la nube, los meteoros y sucesos naturales: aire, agua, lluvia, nieve, arena, roca, barro, hierba, verano, mañana, montaña, los nombres de animales y plantas, entre muchos otros seres, aparecen como magnitudes ligadas o relacionadas que inducen todo un ámbito intelectual y sentimental específico sólo revelado por la lengua.

Sus modalidades de combinación sintáctica no se rigen por un principio de síntesis sometida a la exigencia de la referencia, para denotar esto o aquello mediante el acuerdo coherente entre las partes de la oración, sino que las combinaciones se efectúan generalmente para provocar efectos sugestivos capaces de generar imágenes novedosas y con utilidad para significar lo que está pasando y lo que se espera que suceda. A su vez, poseen verbos sin sujeto que contribuyen a un sistema lógico que ayuda a comprender con más exactitud los fenómenos cósmicos. Lenguas como el nootka, de Vancouver, construyen oraciones sumamente inteligentes no divisibles en sujetos y predicados. Y las lenguas algonquinas, habladas por indios cazadores y pescadores, tienen el llamado "obviativo" o sistema pronominal con cuatro personas, mejor, con dos terceras personas, que les permite expresar con más propiedad situaciones complicadas. El chichewa,

próximo al zulú de Africa oriental, tiene dos tiempos para el pasado, uno para expresar acontecimientos pasados con influencia en el presente y que, por tanto, de algún modo perduran, y el otro para aquellos que no tuvieron consecuencias apreciables. Y en la lengua de la pequeña población de Coeur d'Alene, en Idaho, los procesos causales se expresan por tres formas verbales: una para la causalidad intrínseca (crecimiento, maduración: la ciruela dulce por maduración), otra para la causalidad por adición o acrecentamiento desde el exterior (el café dulce por añadir y disolver azúcar), otra para expresar causalidad secundaría entre dos entidades (la tarta endulzada por la crema, a su vez hecha con azúcar) (Whorf, 1971: 298).

A formas tan dispares de la expresión lingüística se les debe reconocer una significación no accidental. El antropólogo podrá atender a otros métodos para determinar, dentro de una sociedad o cultura concreta, lo que arriba llamamos densidad ontológica de los seres y acciones, pero lo cierto es que el análisis lingüístico aparece como el cristal a través del cual "si se enfoca bien", dirá Whorf, se revelarán "las verdaderas formas de muchas de esas fuerzas que hasta ahora no han sido para él más que el vacío inescrutable" (ibíd., 90). Tras su matizado paso por el hopi, no duda en generalizar una conclusión: "Así, pues, el mundo de nuestro pensamiento, determinado lingüísticamente, no solamente colabora con nuestros ídolos e ideales culturales, sino que llega a comprometer incluso nuestras reacciones personales inconscientes en sus modelos, dándoles ciertos caracteres típicos" (ibíd., 178).

C) La ley de la relatividad lingüística

En consecuencia, no es arriesgado decir que la lengua es la vértebra estructural tanto del pensamiento en general, como del entendimiento entre interlocutores y no menos de la convivencia cultural y social, elevándose a condición de posibilidad de la sociedad misma. Si dos individuos se entienden es porque a los dos subyace lo que Whorf llama "fondo de experiencia" común, que consiste en el complejo sistema "de modelos lingüísticos y clasificaciones" que ambos comparten. Como es perceptible, en el enunciado "fondos de experiencia" se entrecruzan elementos discursivos o pregramaticales básicos y no discursivos derivados de la vida práctica. Whorf parece afirmar que ambos elementos son significativos sólo si adquieren solidez y permanencia unificada, momento alcanzable cuando se sistematicen gramaticalmente o, por lo menos, gramatológicamente. Es esta solidificación, la que, por una parte, afecta al modo de pensar individual, pero, al ser compartida, se postula como sustrato intersubjetivo a partir del cual se establece la comunicación, tanto la interpersonal como la social.

Tal complejo de supuestos permite recapitular su sentido bajo el *principio de la relatividad lingüística,* cuyo primer enunciado podría formularse así:

> El sistema lingüístico de fondo de experiencia (en otras palabras, la gramática) de cada lengua, no es simplemente un instrumento que reproduce ideas, sino que es más bien en sí mismo el verdadero

formador de las ideas, el programa y guía de la actividad mental del individuo que es utilizado para el análisis de sus impresiones y para la síntesis de todo el almacenamiento mental con el que trabaja (Whorf, 1971: 241).

La contundencia del enunciado no puede ocultar que Whorf ha ido insistiendo en la circularidad pensamiento/lenguaje. Una lengua ya consolidada en la que un individuo nace, en la que adquiere la visión de sí mismo y del mundo no es sólo expresión de sus pensamientos puesto que ella ha ido dando forma primordial a su modo de pensar y de analizar, tanto el ámbito subjetivo como el objetivo y absoluto, sin poder determinar hasta qué hondura ontológica, las lenguas "prejuzgan" la orientación del pensamiento y de la acción.

Deducida de esta primera formulación, Whorf enuncia una *segunda formulación* del principio de la relatividad que amplía su extensión puesto que afecta no sólo a la esfera individual y a la comunicación interindividual y social, sino a la visión misma del mundo:

> Todos los observadores no son dirigidos por la misma evidencia física hacia la misma imagen del universo, a menos que sus fondos de experiencias lingüísticas sean similares, o puedan ser calibrados de algún modo (ibíd., 241).

Ello quiere decir que no vemos el mismo mundo desde lenguas distintas. Lo que podría ser reinterpretado diciendo que no compartiremos la misma imagen del mundo a no ser que nos pongamos de acuerdo en nuestras formulaciones lingüísticas. Como nuestra actual sociología de la ciencia señala, no parece dudoso que el conocimiento no es independiente, no ya del observador, sino y sobre todo del modelo adoptado para su formalización, en dependencia de sus enunciados lingüísticos. Son, pues, comprensibles las divergencias, científicas y vulgares, en el análisis del mundo, cuando las lenguas seccionan la naturaleza de diferentes maneras.

D) La eficacia pragmática

Las tesis de Whorf adquieren una notable actualidad por varias razones, incluso pedagógicas, al poner de manifiesto la eficacia del lenguaje en los procesos de intelección, de comprensión del yo y de las diversas visiones del mundo, etc., para él indisociables del llamado "fondo de experiencia", o sea, de los supuestos básicos pregramaticales y gramaticales de las lenguas. Ampliando su manera de ver las cosas, un gran espectro de modalidades y usos del lenguaje, que presuponen la gramática, intervienen de diverso modo y en diferente grado en la modelación de actitudes teóricas y prácticas. Así sucede con la literatura inventiva y de creación, con el simbolismo y el lenguaje de las tradiciones, con los textos sapienciales y religiosos, con las filosofías y los complejos ideológicos, etc., todos ellos tan influyentes en la concepción que el ser humano se forja de sí mismo y otorga a su mundo (cf. infra cap. VI). La gramática es sustrato de experiencia presignificante que subyace a todos ellos. Por eso Nietzsche, en

una más de sus sugerentes paradojas, daba por cierto que mientras exista la gramática habrá orden y sentido en el mundo y, en consecuencia, no podremos desembarazarnos de Dios. Sin connotaciones onto-teológicas tan de fondo, Whorf advierte sobre la imposibilidad de comprender tanto el orden lógico como el ontológico sin el paso por el lenguaje.

Pero los intereses de Whorf van más allá de sus estudios de las lenguas amerindias. Como a Humboldt, Boas y Sapir, también a Whorf le motiva una intención humanista cuyos ideales no son ya reconocibles en las lenguas de raíz indoeuropea. Y esto porque

> El compromiso con la ilusión ha sido precintado en las lenguas indoeuropeas occidentales y el camino que sale de la ilusión se encuentra, para Occidente, en una más amplia comprensión del lenguaje, una comprensión que no pueden proporcionar por sí solas las lenguas indoeuropeas occidentales (ibíd., 295).

Saliendo de su círculo, el estudio y aproximación a otras lenguas abre la perspectiva hacia un horizonte de mayores posibilidades para vivir el mundo y la vida, a la par que supone una lección de hermandad a la que cada lengua contribuye. Por eso y sin banal exaltación romántica, motivados por el principio de relatividad lingüística, debemos "superar los límites de las culturas locales, de las nacionalidades, las peculiaridades físicas debidas a la 'raza', para descubrir finalmente que en sus sistemas lingüísticos todos los hombres son iguales, aun cuando estos sistemas difieran ampliamente" (Whorf, 1971: 295). Como decíamos con Humboldt, la evidente diferencia de lenguas es la mejor confirmación de que el ser humano, por encima de sus circunstancias vitales, puede y quiere comunicarse. Sería una paradoja que, invocando la diferencia, una lengua quisiera pervertir su esencia comunicativa en voluntad de dominio sobre las demás. Por sí mismas, la palabra y la cultura se definen como tales en la medida en que supongan la superación de la incomunicación. Elevar la lengua a principio de identidad peculiar colectiva exige, al tiempo, ejercerla como vehículo de comunicación y no de exclusión o dominio. Lo contrario supondría una contradicción "en los propios términos".

Las tesis de Whorf originaron versiones no coincidentes sobre el grado de eficacia que deba ser atribuido a la lengua en relación con el pensamiento, dando motivo a estudios específicos y experimentales encaminados a demostrar su fiabilidad. Se distingue así una "versión fuerte" que representan Carroll y Casagrande y una "versión débil" atribuida a Brown y Lenneberg. Sin embargo, querer someter a métodos experimentales o de falsación los supuestos de Whorf no parece que pueda conducir a grandes conclusiones. Él mismo previene sobre la variabilidad en las configuraciones psicológicas en relación con la experiencia en general, lo cual lleva implícito el reconocimiento de que la eficacia atribuida a la lengua debe ser puesta en relación con otros factores de experiencia. Sus tesis están muy mediatizadas por el tipo de culturas y lenguas que analizó y, como él mismo advierte, en ellas lo lingüístico aparece muy implicado con la experiencia empírica, psicológica, mágica, espiritual, etc., que hace difícil distinguir si son las unidades gramaticales o las experiencias directas a las que ellas se refieren las que prefiguran y determinan el ámbito del pensamiento y de la voluntad. Además, si el

principio es “de la relatividad”, la contingencia implícita en este concepto invita a pensar que el aprendizaje de una o varias lenguas, la transculturación, el mestizaje lingüístico, etc., pueden suponer tanto fenómenos de afirmación de la conciencia lingüística originaria como su debilitamiento. Y nada más problemático socialmente que una identidad débil o debilitada. Lo que solicita no pocas cautelas supletorias para que la conciencia lingüística originaria, con el complejo de espiritualidad que la acompaña, no sea violentada y pueda contribuir libremente a un ámbito comunicativo cada día más amplio. Recordando todo esto, las tesis de Whorf siguen teniendo actualidad, más allá de la literalidad de sus propios enunciados.

El principio de relatividad lingüística, más en versiones débiles que fuertes, repercute, entre otros campos, en las sociologías del conocimiento, de la ciencia y de la educación. No pueden ocultarse las funciones tan determinantes del lenguaje, mejor, de los lenguajes, en cada uno de esos sectores. Sólo señalamos la dirección que apunta a la decisiva importancia del lenguaje en la educación, por varias razones. En primer lugar, el lenguaje es el vehículo esencial para la transmisión de información, con la exigencia del establecimiento y comprensión de códigos comunes entre maestro y educando. En segundo lugar, la comprensión no depende sólo del uso de los códigos, sino que es una variable de la competencia del educando para interiorizar los significados propios del sistema discursivo comunitario o social en el que se desenvuelven él mismo, el maestro y el centro educativo. Por último, y como conclusión, la acción educativa por métodos que actúen sobre el lenguaje es uno de los recursos más eficaces de los que dispone toda voluntad educadora. La intervención sobre la formación de hábitos de lectura, de escritura, de composición y redacción, de análisis de textos, etc., más allá del grado de aceptabilidad del principio de relatividad lingüística, quedan al alcance de todos, y la experiencia demuestra que están dotados de suma eficacia para la formación del entendimiento con influencia directa en el uso práctico de la razón. Asuntos más presentes en las investigaciones de Bernstein.

2.2.3. Lenguaje y clases sociales: B. Bernstein

Llamando la atención sobre las conexiones lenguaje/socie-dad/educación, resultan de interés notable las conclusiones a las que llega Basil Bernstein, de formación eminentemente sociológica, pero estudioso de Cassirer, Sapir, Whorf y Vigotsky (B. Bernstein, 1989: 16). Sus tesis de fondo quieren ser las conclusiones de estudios muy específicos de campo. El conjunto de sus trabajos quizá sea el que de modo más documentado y decidido ha puesto de relieve la estrecha relación que guardan los usos lingüísticos propios de grupos o clases sociales, con el éxito o fracaso escolar y con los comportamientos de los niños y jóvenes (indisciplina, delincuencia, etc.).

Bernstein parte de un concepto muy marcado de la división entre “clase media”, caracterizada por una familia con padres con cultura apreciable orientada a destrezas o especializaciones, y “clase obrera” o familias cuyos padres no tienen especialización o

están escasamente cualificados. No se trata de una división entre clase alta y baja, sino entre dos sectores sociales que tienen entre sí una línea divisoria común que les confiere un cierto grado de continuidad. Si bien la división no obedece a criterios económicos, estos desempeñan un papel importante, a la par que parece lógico otorgar a las conclusiones de Bernstein mayor fiabilidad en la medida en que las clases comparadas guarden una mayor distancia cultural y económica. Las diferencias entre las dos clases no las estudia solamente en los niños y jóvenes, sino en sus familias, al entender que la formación del código usado por cada clase es de elaboración familiar. Tal división fue interpretada por los de mentalidad conservadora como una confirmación de las diferencias reales entre clases, mostrando que "la alta cultura" no es para la clase obrera. Para los próximos al llamado pensamiento de izquierdas, las tesis de Bernstein fueron consideradas como un estereotipo más de la clase trabajadora, acompañado del intento de imponer en la escuela valores de clase media.

Sus supuestos generales de fondo se mueven entre las formulaciones de Whorf y las que veremos en Vigotsky: "El lenguaje -reitera Bernstein- es considerado como uno de los medios más importantes para iniciar, sintetizar y reforzar las maneras de pensar, de sentir y de compartir que están relacionadas funcionalmente con el grupo social" (Bernstein, 1989: 53). Con anterioridad a su manifestación en el campo del lenguaje, cada clase muestra caracteres cualitativamente diferenciados en la percepción intelectual, social, profesional, moral, etc. Tal diferenciación no se justifica por razones de raza o tipo, sino por condiciones estrictamente sociales.

A) Las actitudes: clase media, clase obrera

La clase media se caracteriza por actitudes perceptivas que podrían sintetizarse como sigue: organización de fines y objetivos familiares futuros más precisos, sobre todo en cuanto se refiere al futuro del niño; concepción instrumental de las relaciones sociales y de los objetos; interpretación de la palabra como mediación del sentimiento y con cometido social en vistas a la comunicación y a la diferenciación social de los valores; estructuración del lenguaje orientada a la interacción y a la recepción de la respuesta del medio; vinculación directa de la vida futura del niño con la educación y con la formación sentimental, de ahí su control y la regulación de sus relaciones sociales, dentro y fuera de la familia. En esta mentalidad, la escuela viene a fortalecer el au-torrespeto del niño. Tales modalidades son criterios empíricos que generan un tipo de lenguaje-uso de la clase media rico en calificaciones personales e individuales, dotado de conjuntos de operaciones lógicas avanzadas (p. 39), que actúan sobre la percepción de los objetos. Bernstein llama a esta forma lingüística *código formal,* también código elaborado o restringido.

Para la clase obrera el presente es preponderante sobre las previsiones esperables. El lenguaje muestra pocas aptitudes personales, adquiere un carácter más emotivo, que Bernstein califica de lenguaje-público, y responde a situaciones descriptivas y tangibles,

en cierto modo visuales o sensibles, menos atento a la estructura de los objetos y más a su contenido. Está menos organizada en relación con el desarrollo del niño y sus objetivos familiares son más difusos y en ellos "la suerte", "un amigo" o "un familiar" desempeñarán un papel más determinante que las previsiones educativas. De ahí que no se dé correspondencia entre las expectativas del niño y las de la escuela, situación que con gran frecuencia daña el autorrespeto que él pueda tener sobre sí mismo. Resistente a la extensión del vocabulario y a la ordenación de las frases, el niño tiende a manifestar o hacer valer su "yo" a través de recursos verbales no lingüísticos como el tono, volumen de la voz, deformaciones fonéticas llamativas..., que contribuyen a una situación educacional desfavorable. Todo ello motiva un *código lingüístico* que Bernstein llama *común* o no elaborado.

B) La dualidad de códigos y su elaboración lógico-lingüística

El código puede, en consecuencia, definirse como "principio que regula la selección y organización de los acontecimientos lingüísticos" (ibíd., 151). Tiene, por tanto, carácter predictivo en relación con las opciones sintácticas y de organización del discurso que adoptará el hablante. Si su origen, como acabamos de ver, puede situarse en variables psicológicas de percepción, sin embargo son variables sociales las que lo condicionan, puesto que el medio social es el que, a su vez, influye en la percepción psicológica.

En los escritos de Bernstein se reitera la caracterización detallada de cada uno de los dos códigos, confirmada por investigaciones que, por una parte, oscilan entre análisis lingüístico/discursivos de niños y madres y, por otra, atienden a los elementos condicionantes que coaccionan al propio discurso. Las diferencias entre códigos son perceptibles no tanto en los niveles léxicos, cuanto en los sintácticos y en la ordenación del discurso.

El código no elaborado parte de una gama de identificaciones compartidas, donde lo cultural o subcultural se caracteriza por una mayor despersonalización, que se remite más al nosotros que al yo. En la familia tal actitud se expresa por la estrecha vinculación a los objetos inmediatos con usos y prácticas familiares muy comunicados: los espacios se comparten y tienen valores multiuso, todo es de todos y todos están en todo, sin que sean necesarias explicaciones prolijas para comunicarse y entenderse. Tales códigos no elaborados crean solidaridad social o comunal, y son transmisores de la subcultura del grupo, como sucede con presos, grupos juveniles y colectivos que se identifican por rasgos o características comunes. En ellos el código refuerza la relación y comunicación social entre quienes lo comparten.

El código elaborado o formal surge fundamentalmente donde la cultura o subcultura procede de una mayor emergencia del Yo sobre el nosotros y, por tanto, donde no se da por supuesta ni la intención ni la forma de acción del otro o de los otros. Se presume, más bien, que la experiencia de los demás es diferente. La comunicación, en consecuencia, exige una elaboración de los significados y su explicación. Este código

ordena con más lógica, verbaliza lo subjetivo, relaciona, selecciona los adjetivos, expresa simbólicamente lo afectivo, organiza lingüísticamente la experiencia. Psicológicamente agiliza la simbolización y tiende a uni-versalizar o generalizar la extensión del discurso. Facilita la elaboración verbal recurriendo a una clara distinción entre relaciones interpersonales y relaciones con los objetos, lo que prepara el aprendizaje orientado hacia roles bien diferenciados.

El código común es menos elaborado lógicamente, se basa en frases cortas gramaticalmente simples, recurre a la orden y a la pregunta, hace un uso muy limitado de los adjetivos, no diferencia oralmente razones y conclusiones y verbaliza difícilmente los propósitos subjetivos. Psicológicamente inhibe la simbolización y la individualización y, por tanto, ofrece escasas proyecciones hacia los roles posibles.

Si bien no puede excluirse una cierta comunicación entre códigos, lo normal es que el niño de clase media disponga del código formal, cargado de las implicaciones lógicas, y, además, de un "lenguaje público", o uso del lenguaje en el que el énfasis recae en lo emotivo. El niño de clase obrera sólo dispone de un código no elaborado que, de hecho, se reduce al "lenguaje público", esto es, al emotivo y del que están ausentes las conexiones lógicas y las previsiones definidas.

C) Comunicación y transcodificación

En cualquiera de sus formas codificadas, el lenguaje es el fermento integrador y decisivo de la transmisión cultural y, por tanto, de la cohesión social. Los procesos de socialización deberán orientarse, no tanto a eliminar el código no elaborado, cuanto a introducir al niño en el uso del código formal, lo que conduce hasta el campo de la política y de la psicología, puesto que las barreras entre ambos no son infranqueables sino de naturaleza social y educacional. No cabe duda que el retraso de niños de la clase obrera es en gran medida transmitido por los procesos lingüísticos que orientan progresivamente hacia un modelo de relaciones que de hecho "constituyen para el niño su realidad psicológica... que se refuerza cada vez que habla" (Bernstein, 1989: 143).

La conveniencia de la transcodificación en dirección del código formal pueda ser el objetivo pedagógico inmediato, pero su impulso más significativo vendrá de la "división del trabajo" (ibíd., 191), entendiendo por tal la progresiva conversión del trabajo sencillo en trabajo complejo. Tal mutación supondrá, parece indicar Bernstein, una mayor demanda de conocimientos, de información, en fin, de cultura que haga posible los nuevos roles que una división hacia la complejidad demanda. A la postre, pues, la solución a los problemas de lenguaje y comunicación queda pendiente de la infraestructura económico/labo-ral. Sin que esto busque un renovado materialismo dialéctico, lo cierto parece que la ecuación cultura/lenguaje/trabajo es un polinomio cuya solución es conjunta, sin posibilidad de disociar ninguno de sus factores.

Tampoco puede olvidarse algo de suma importancia educativa y social y es que cada código tiene su propia estética y formas específicas de manifestarse que será necesario

atender. El código no elaborado lleva aneja la franqueza en la expresión, las manifestaciones de vigor y virilidad, gran variedad metafórica significativa en la "jerga" del grupo, adhesión a modelos comunes, hoy bien visible en cualquier medio social. El código elaborado, es más "formal" y mesurado, se expresa por manifestaciones más elaboradas, menos grupales y más diversificadas. Lo que, más allá de Bernstein, demanda no pocas cautelas en cualquier proceso de transcodificación para no inducir factores perturbadores respecto a la identidad cultural, con independencia de todo juicio de valor. Sólo a través de procesos educativos respetuosos, que no vulneren el sentimiento de la dignidad por la que cada cual se siente "dueño de sí" y de sus formas de vida, será realizable cualquier tentativa de transcodificación. Cautelas hoy aplicables a los fenómenos de interculturización y simbiosis de tradiciones que las sociedades actuales están experimentando, en un horizonte de globalización.

3
Conducta verbal y genética mental

Además de hablantes en la cultura, somos seres impulsados por un principio de utilidad interior que, sin mayores empeños de la conciencia, alcanza sus fines de modo espontáneo. Se estrechan así las conexiones entre las competencias locutivas y el circuito de los comportamientos, prácticos y mentales, introduciendo afinidades con puntos de vista "psicológicos" sobre el lenguaje, a los que este capítulo se aproxima. Una prevención inicial debe advertir que buena parte de la psicológica contemporánea reivindica con vehemencia su adscripción a metodologías aproximadas a las científicas, en todos sus ámbitos de investigación y aplicación. Tal orientación, por lo que al estudio del lenguaje se refiere, dio origen a la *Psicolingüística,* por sí misma constitutiva de un área específica, cuyo amplio desarrollo queda fuera de los propósitos de este libro.

La anterior afirmación lleva implícito el convencimiento, no exento de polémica, según el cual parece difícilmente sostenible que las psicologías, obedientes a la filiación y a la metodología científica, puedan dar cuenta experimentalmente de la integridad del fenómeno del hablar humano. En este sentido, sus principales orientaciones no parecen ajenas a conclusiones que implican doble filiación: por una parte, muchos de sus supuestos se derivan de la "explicación" fundada en la observación y en la experimentación, nada discutibles; por otra, quizá sus más esenciales convicciones no son ajenas a la reflexión teórica, no por eso menos atendible, toda vez que se legitima por argumentos y buenas razones vinculadas a la interpretación y a la "comprensión" hermenéutica de los fenómenos inherentes a la subjetividad.

El rico panorama de los puntos de vista psicológicos podría abordarse desde perspectivas muy diversas, incluso divergentes. Las que aquí nos parecen más coherentes con nuestros propósitos, son las que culminan en dos grandes figuras, J. Piaget y L. Vigotsky que, más allá de sus respectivos puntos de vista, representan líneas de pensamiento, diríamos casi paradigmas, en la comprensión del lenguaje y sus vinculaciones con el sujeto hablante. Pero antes es obligada la atención al ambiente behaviorista o con-ductista, interlocutor polémico de ambos, y que, a su vez, dará pie a respuestas "mentalistas" tan notables como la de Chomsky, intercalado en los intersticios de filosofía, psicología y lingüística.

3.1. Lenguaje y conducta

Aunque puede hablarse de una verdadera "escuela conduc-tista", las obras de Watson y Skinner son las que aportan su configuración conceptual.

3.1.1. El origen del conductismo: J. B. Watson

Con razón se sitúa en la obra *Behaviorism,* publicada por John B. Watson en 1925 (Norton & Co. Nueva York, 1925), el origen de la tendencia psicológica conocida como behaviorismo o conductismo (Watson, 1947). Desde su primer capítulo se deja claro, frente a la psicología introspectiva de W. James cuyo objeto era la conciencia, que "es la conducta del ser humano el objetivo de la psicología" (Watson, 1947: 20). Pero la conducta debe observarse por medios experimentales análogos a los que se emplean para el examen de animales inferiores, de los que el hombre se diferencia, según Watson, "únicamente por las formas de comportarse" (Watson, 1947: 16). Como ellos, también el animal *ánthropos* moviliza sus conductas y comportamientos y adquiere sus hábitos orgánicos y psicológicos a partir del circuito estímu-lo/respuesta.

Watson dedica el capítulo X de su obra a "Hablar y pensar", asociados bajo el mismo supuesto: hablar y pensar son, en rigor, un hábito manipulatorio en cuanto que son respuesta a un estímulo al que no contestamos con un gesto, sino con un sonido o una palabra, exterior o interior. El estímulo, originado siempre en un elemento empírico, desencadena la respuesta yerbal. En consecuencia, la lengua que hablamos es el compendio de nuestras respuestas consolidadas que podemos llamar "hábitos verbales". Su constitución psíquica responde a un principio de economía, puesto que sustituimos los objetos por palabras, de tal modo que con el lenguaje configurado el ser humano posee

> en sí mismo, un sustituto verbal para todo objeto existente [...] Merced a esta organización, desde entonces lleva el mundo consigo [...] Muchos de nuestros descubrimientos se deben en gran parte a esta aptitud para manejar un mundo de objetos en verdad no presente en nuestros sentidos [...] Esta organización se halla presta a funcionar día y noche, cada vez que se presenta el estímulo apropiado (p. 222).

La posesión y el ejercicio permanente de este depósito o memoria lingüística se regula por el hábito según el cual ante los mismos estímulos, incluso después de su desaparición y en su ausencia, damos la misma respuesta, esto es, pronunciamos las mismas palabras que en su primera presencia. Del mismo modo, cuando pronunciamos una palabra la asociamos con las anteriormente enlazadas con ella. Por ejemplo, si desde pequeños "ángel" apareció asociado con "de la guarda" y "dulce compañía", al reaparecer "ángel" se evocarán aquellos vocablos que lo acompañaban, también en otros contextos (de amor, exterminado r, espíritu, etc.). Esto quiere decir que cada palabra se convierte en estímulo motriz o cinestésico para evocar la constelación lingüística que la

acompaña.

El pensamiento y el ámbito de la representación intelectual es nuestro lenguaje interior, y los "hábitos musculares aprendidos en el lenguaje explícito son los causantes del leguaje implícito o interior (pensamiento)" (p. 226). Pensar, pues, es hablar constantemente con nosotros mismos. O, dicho de otro modo, el pensamiento es un lenguaje subvocal. Watson atribuye a la palabra una capacidad cinestésica mayor que a otras muchas conductas, basándose en que las respuestas/palabras tienen un triple efecto: por una parte, las palabras son estímulos que provocan otras respuestas y conductas de diverso género; por otra suscitan "equivalencia de reacción" en cuanto que la palabra desencadena efectos psíquicos análogos a los de los objetos reales que sustituye. En fin, el lenguaje tiene carácter "imitativo" en cuanto que la palabra de un hablante se convierte en estímulo social que suscita idéntica o diferente respuesta verbal en el otro o en los otros.

3.1.2. Conducta verbal y refuerzo en Skinner

Es B. F. Skinner quien ha hecho del conductismo una doctrina generalizada por su extensión a los ámbitos del aprendizaje y muy especialmente al de la explicación del lenguaje interpretado como conducta verbal, en la obra que lleva por título precisamente *Conducta verbal,* publicada en 1957 (Skinner, 1957). En ella, como en el resto de sus escritos, se propone, en continuidad con Watson, una psicología científica que no se deje motivar, como la tradicional, por contenidos mentales e intenciones subjetivas, desvinculadas de su conexión exterior. Obediente a un riguroso positivismo, para Skinner toda reacción del individuo, sea comportamiento o conducta, se rige por la relación estímu-lo/respuesta. El lenguaje es una forma más de conducta que se regula por el mismo principio.

El ámbito comunicativo es el conjunto aditivo de "episodios verbales", en cuanto que todo locutor implica siempre un oyente activo, formando entre ambos el circuito estímulo/respuesta. En consecuencia, el ámbito comunicativo es el campo constituido por la suma de los episodios verbales atribuidos al locutor y al oyente u oyentes. Se produce así un contexto, no tanto de comunicación, sino más bien de reactancia física en cuanto que cada "episodio verbal" es un polo reactivo que provoca o viene provocado, sin que ello suponga necesariamente comunicación alguna entre ambos.

Skinner establece una división de las conductas verbales sumamente formalista, síntoma de su acentuado mecanicismo, llamando la atención sobre la diversidad de motivaciones o estímulos que provocan los actos de habla, que realmente no son independientes de las condiciones empíricas de su producción. La conducta verbal más simple es la que llama *mand,* vocablo usado para expresar las respuestas verbales a las necesidades propias del locutor, en la diversidad de situaciones de su propia vida. Tiene más repercusión o ventajas para el que habla. Se verbalizan en forma de órdenes, peticiones, mandatos, etc.: "Miguel, no corras tanto que no puedo alcanzarte", "cuida a

Gabriel", "vaya usted por la derecha", "páseme el pan", "debe guardar silencio en la clase", etc. La segunda clase son los *tact,* que es el tipo más frecuente de conducta verbal con la que se expresan respuestas provocadas por el ambiente o contexto en que se encuentra el locutor, con más influencia y repercusión para el oyente: "Te llaman por teléfono", "...cuida a Miguel y a Gabriel que están jugando en el jardín", "aquí está el jamón que te gusta". La tercera clase son las *conductas ecoicas,* que se dividen en *textuales* e *intraverbales.* Las *textuales* responden a estímulos que proceden de textos o lecturas (estímulos verbales no auditivos). Por ejemplo, Gabriel ve el dibujo de una "mariposa" y responde "vuela". Las *intraverbales* son las provocadas por otro estímulo verbal: Miguel oye "Barrio" y responde "Sésamo"; el estímulo "2000" sugiere la respuesta "nuevo siglo" y "Quijote" provoca "Cervantes".

A) Empirismo verbal y sintáctico

En coherencia con el principio de la vinculación estímulo/res-puesta (palabra), Skinner da una versión conductista de algunos conceptos lingüísticos fundamentales. En primer lugar, las palabras son signos sólo en virtud de la referencia al objeto que denotan. La palabra, pues, no es entidad constituida por significante y significado, como en la concepción estructuralista de la lengua, pero tampoco es signo de una idea o concepto mental, siguiendo la tradición del realismo aristotélico. Para el conductismo, cada palabra es la respuesta a la experiencia de un objeto concreto. Cada palabra abstracta, rojo por ejemplo, se entiende como respuesta, no a una entidad mental abstracta, sino a uno o muchos objetos rojos que, por tener ese color, determinan que la palabra "rojo" es la única respuesta adecuada para designarlos. No tiene sentido afirmar entidades mentales obtenidas por abstracción (libro, árbol, rojo, color, etc.), ni se discute, con Ockham, si los universales están en la mente o en el lenguaje, puesto que lo que únicamente se da por existente son las propiedades empíricas de los objetos, o clases de objetos, que controlan o condicionan el comportamiento verbal. Si decimos "árbol" es porque en el mundo existen los árboles individuales que someten al hablante a una historia de impresiones análogas provenientes da cada uno de ellos, que justifica el sentido abstracto de la palabra "árbol". Lo auténticamente real, pues, no es ni un sujeto pensante ni una mente con conceptos, sino "seres humanos" concretos o animales con capacidad gutural especial, que responden al "mundo de las realidades o cosas" con palabras concretas y determinadas.

Pero donde más eficazmente se manifiesta el comportamiento verbal es en el ámbito de la sintaxis, base gramatical de la proposición. La proposición u oración es una unidad significativa en virtud de la coordinación y unión (sintaxis) de unidades en sí mismas diversas y heterogéneas. Por proposiciones emitimos juicios o hablamos del mundo y de las cosas con verdad o falsedad, puesto que por ellas podemos decir lo que son y lo que no son. En consecuencia, parece que el sujeto hablante es el supuesto real subyacente y unificador de la diversidad que responde de la unidad lingüística de la proposición

gramatical. Tal planteamiento resulta inaceptable para el conductista, para quien la proposición, en buena lógica antirracionalista, no supone ningún yo ni puede vincularse a la actividad creativa o formativa del entendimiento, pero tampoco comparte la idea empirista que atribuye a la actividad mental capacidad combinatoria. Con marcado esfuerzo antimentalista, Skinner recurre al concepto de "control de estímulos" para dar cuenta del sentido de la proposición: si una palabra aislada es la respuesta a un objeto, una proposición describe o tiene como referente un hecho en el que se combinan propiedades de cosas, conexiones entre cosas, relaciones de las cosas con el locutor, etc. De este modo, fiel a sí mismo, si bien no con tanta claridad como cuando trata de las palabras, sostiene que las oraciones son la respuesta a lo que la realidad previamente nos ofrece como *combinación de estímulos.* Por eso no es justificable recurrir al sujeto hablante, ni como constituyente ni como coadyuvante, en cuanto que él sólo responde por medio de la proposición verbalizada al hecho de los estímulos ya coordinados y conjuntados en la realidad. La proposición gramatical, en consecuencia, es la respuesta a la proposición ya configurada por los hechos.

B) El "refuerzo" y sus problemas

Es la noción de refuerzo la que tendrá mayor aplicación al ámbito de la conducta verbal, concepto que Skinner habría introducido para paliar su inicial mecanicismo conductista. El refuerzo es la situación de mayor o menor éxito que pueda tener una respuesta (conducta, palabra, gesto, etc.). En el esquema estímu-lo/respuesta, no puede dejar de atenderse a los efectos que la respuesta produce en el medio en que lleva a cabo. Si los efectos son positivos porque la respuesta alcanza su objetivo, la situación será interpretada como un *refuerzo positivo*, y en caso contrario como *negativo.* En sus siguientes respuestas, el sujeto se verá motivado a actuar de acuerdo a los refuerzos recibidos, seleccionando en adelante el modo de respuesta reforzada positivamente con anterioridad. Ello quiere decir que las contingencias del refuerzo, no previsibles de modo mecánico, son eficaces sobre el sujeto.

Contar con el refuerzo es particularmente importante en el caso de la conducta verbal o lenguaje, puesto que el refuerzo positivo a un enunciado verbal, provoca una reacción sobre el hablante que le lleva a adoptar conductas lingüísticas (a hablar) dependientes de tales refuerzos positivos recibidos del oyente o del medio. Debe entonces concluirse que se produce un efecto de *feed-back* que va modelando el lenguaje en dependencia de los refuerzos recibidos. Si, por ejemplo, con la locución "déme ese libro", no logro que me lo den, y sí lo logro diciendo "déme ese libro, por favor" o "puede darme, por favor, ese libro", en adelante adoptaré la conducta verbal positivamente reforzada. Ello quiere decir que el ámbito comunicativo, el auditorio, el oyente..., son factores influyentes en la conducta verbal y, por tanto, en el uso y evolución de los actos de habla. Las consecuencias no son de poca importancia si es que se pretende que nuestras palabras y discursos sean eficazmente comunicativos.

Si el refuerzo puede modelar la conducta verbal, eso quiere decir que ésta se hace dependiente de variables no controlables y no sometidas al rígido mecanicismo estímulo/respuesta, al quedar las respuestas o conductas verbales fluctuantes entre las reacciones imprevisibles del medio ambiente y las capacidades de reacción del sujeto. Con ello se está presumiendo un sujeto dotado de disposiciones para respuestas cambiantes, no sometidas al automatismo "estímulo igual" = "respuesta igual". Tal dificultad introduce algunas contingencias en el esquematismo conductista.

La primera consiste en reconocer que todo organismo reacciona de acuerdo a sus propias capacidades constitutivas, lo que, en el caso del lenguaje, postula elementos "pre-locutivos" en el locutor para que pueda adoptar conductas variables. Por tanto, más allá del fixismo conductista, con mayor o menor grado de objetivismo, se debe reconocer el valor de la constitución psíquica, la intelectual, afectiva, etc., del sujeto hablante. Lo que, en buena lógica, hace insuficiente la pretendida explicación empírica y aconseja la comprensión hermenéutica para interpretar y aproximarse a la estructura misma de la subjetividad como origen de las conductas verbales. Es ésta la razón poderosa por la que cualquier ontología de la subjetividad se distancia de Skinner y mentalistas como Chomsky no sólo disentirán, sino que lo combatirán como positivista arbitrario, extendiendo la crítica a la versión más lingüística del conductismo como es la de Bloomfield, al que aludiremos enseguida (Chomsky, 1971).

La segunda contingencia, que podría llamarse de situación, advierte sobre la imposibilidad del hablante para controlar las circunstancias del oyente o, en lenguaje conductista, las contingencias dominantes en un ámbito comunicativo que le es ajeno (Skinner, 1957: 115). En gran medida, si nos atenemos a la teoría del refuerzo, mi lenguaje no depende de mí, sino de la aceptación que hayan tenido en mis oyentes mis comportamientos verbales anteriores. Así parece reconocerlo el propio Skinner cuando afirma que el conductismo no prescinde del significado de las palabras y enunciados, como sucede en el estructuralismo, pero advierte que "el significado de una respuesta no está en su topografía o en su forma (lingüística) [...] sino que se encuentra en su historia antecedente" (Skinner, 1977: 88). Por tanto, el significado no se deriva de la configuración morfosintáctica, ni proviene del sistema formal de signos, ni siquiera depende del contexto actual en el que se habla, sino de la "historia de las contingencias en las cuales han tomado parte contextos similares" (Skinner, 1977: 89). Lo que, aunque resulte contrario a la ortodoxia conductista, no deja de ser una notable y positiva lección para la sociología del lenguaje de positivas consecuencias, muy a tener en cuenta si es que cuando hablamos queremos ser entendidos adecuadamente y pretendemos establecer un ámbito de comunicación exenta de malentendidos.

La tercera contingencia se refiere a la creatividad en el comportamiento verbal. Si a estímulos iguales corresponden respuestas iguales, eso no supone cerrar el camino a la innovación. Primero porque un comportamiento lingüístico que se ve obligado a renovarse o innovar adoptando formas cada vez más adecuadas, de acuerdo a los refuerzos que va recibiendo. Pero, en segundo lugar, como los refuerzos son contextúales, nuevas situaciones provocan formas originales de respuesta. En contextos

renovados aparecen combinaciones novedosas de estímulos y “pueda suceder que la persona que habla nunca antes haya dado las respuestas que las describen” (Skinner, 1977: 97). Todos producimos formas inventivas de respuesta en virtud de múltiples contingencias que provienen de nuevos conocimientos, del diálogo y de la discusión, puesto que en todo intercambio entra en juego más de una historia de refuerzo, que provocan situaciones con las que se encuentran inesperadamente los que participan en el diálogo, discusión, conversación, etc. Así sucede, no sólo en el plano corto de las relaciones dialógicas interpersonales, sino en el terreno amplio de la confrontación y discusión en torno a la historia de las ideas, a la diversidad de opiniones sociales, políticas, religiosas, etc. Tal fue la situación en un momento memorable de la historia, que Skinner recuerda, cuando el trasvase de ideas inglesas de Bacon, Locke y Newton a los ilustrados franceses, provocó cambios tan impensables en el curso de la historia. Todo fue una contingencia derivada de nuevos contextos surgidos de la concurrencia de otros ya conocidos. En este caso la innovación surge porque “las ideas inglesas en cabezas francesas produjeron a la larga ciertas consecuencias asombrosas y explosivas” (Skinner, 1977: 110). Historias verbales muy diferentes pueden entrecruzarse y de la situación nacen respuestas insospechadas.

A pesar de su marcado mecanicismo, las tesis conductistas sugieren dos series de observaciones finales.

En primer lugar, más allá de la estereotipada división de Skinner referida a los modos de conductas verbales *(mand, tac, ecoicas),* lo cierto parece que nuestros actos de habla tienen motivaciones muy heterogéneas de las que, si no se puede dar cuenta por la ecuación estímulo/respuesta, tampoco se hace adecuadamente por medio de la simple analítica filológica de los enunciados, puesto que la significación de una expresión puede ir también asociada a variantes de tono, de gestos, de un hecho fortuito, etc. Lo que conduce hasta la filosofía del lenguaje usual y aconseja reconocer las limitaciones que se imponen a la significación cuando los enunciados no responden a motivaciones concretas y objetivas. Por otra parte, la diversidad de motivaciones en los locutores es muy desigual, de tal modo que una palabra o gesto deja a uno indiferente y al otro le conmueve, no en virtud de experiencias verbales anteriores, sino por su misma situación anímica, entre otras circunstancias. Esto no supone dejar al sujeto como sede exclusiva de la significación, pero sí reconocer la imposibilidad de su neutralidad significante. Por último, todo lenguaje viene motivado por “algo” que no es lenguaje o, si lo es, funciona como experiencia previa que actúa sobre el propio lenguaje. De este modo una teoría de la experiencia debe preceder a toda teoría de los enunciados, dando razón por adelantado a Heidegger, Gadamer, Ricoeur y, en sentido no idéntico, a Freud.

En segundo lugar, el antisubjetivismo conductista no justifica prescindir de no pocas de sus sugerencias que, superando las disyuntivas, pueden ser atendidas como criterios compensatorios para la interpretación de los fenómenos psicológicos y, en especial, de los que conciernen al propio lenguaje. En primer lugar, no parece muy dudoso que el ser humano, sobre todo en niveles bajos de instrucción y socialización, está muy condicionado por los estímulos circundantes, tanto en el orden psíquico como en el

intelectivo y en el lingüístico. Si recordamos a Ortega, la circunstancia no es prescindible y debe quedar claro que yo y circunstancia corren la misma suerte (Ortega, 1981: 25). El concepto de refuerzo introduce una variable muy funcional para la perfectibilidad, no sólo de los actos de habla, sino de la propia configuración sintáctica de las proposiciones. Del mismo modo, toda comunicación que no se limite a simple información no es ajena a las contingencias del contexto, en el que tanto hincapié hace el conductismo. En fin, su atención a los estímulos en las edades educativas más cargadas de virtualidades formativas no parecen asuntos que puedan ser despachados sin más razones que aquellas que advierten sobre su acentuado positivismo.

3.2. Confluencias y conflictos en la tradición norteamericana

El conductismo psicológico, que acabamos de evocar, se desarrolla en casi contemporaneidad con la antropología descriptiva de Boas y las tesis consecuentes de Sapir y Whorf, comentadas en el capítulo anterior. De ambas motivaciones, la psicológica y la antropológica, se nutrirá y fortalecerá toda una tradición sustentada por la orientación analítica y positivista, basada en métodos descriptivos y estudios de campo de los fenómenos del lenguaje, esencialmente impulsados por el conocimiento e inventario de las lenguas amerindias.

Los *supuestos antropológicos* quedan consagrados en el *Handbook of American Indian Languages*, del que se publicaron los dos primeros volúmenes en 1911, de cuya coordinación es en gran medida responsable Franz Boas, también autor de la "Introducción" (Smithsomian Inst., Washington D. C.). Como hemos advertido ya, la diversidad de formas lingüísticas analizadas lleva a Boas a la conclusión de que cada lengua está dotada de estructura y peculiaridades específicas que no permiten la generalización o universalización de "universales lingüísticos". Cada lengua posee rasgos estructurales morfosintácticos específicos, estrechamente vinculados a sus concepciones específicas de las cosas y del mundo, de las que se deducen variables semánticas propias de cada una. Tesis próximas a las que encontramos en W. Humboldt quien, como hemos advertido en su momento, entiende que la forma lingüística natural no es disociable de la concepción del mundo de su comunidad de hablantes.

Los *supuestos del conductismo psicológico* motivaron la lingüística de Leonard Bloomfield (1887-1949), quien en 1933 publica su monumental obra *Language*, animada por el principio beha-viorista según el cual todo lenguaje es equivalente a una respuesta de conducta que ejerce la función de sustituir comportamientos de otro tipo en situaciones prácticas. Pero la conducta verbal, además de respuesta a estímulos, viene para Bloomfield previamente determinada por los elementos estructurales de la lengua, fonológicos y sintácticos, pasando a segundo plano la importancia del significado. La ciencia del lenguaje, por tanto, debe orientarse a una descripción fonológica y sintáctica puramente formal de los "constituyentes inmediatos" de la lengua. De este modo, si desde el punto de vista psicológico el lenguaje es considerado como una forma de respuesta, desde el punto de vista filológico, se añade la convicción de que su esencia radica en ser una estructura fónico/sintáctica significante por sí misma, a cuya primacía cede la semántica.

Si Sapir había iniciado el camino de la mentalidad estructu-ralista norteamericana, no cabe duda que la obra de Bloomfield ha contribuido a elevar el lenguaje a objeto autónomo, pretendiendo alejarlo tanto del subjetivismo racionalista, siempre asociado a los fenómenos de pensamiento, como de las corruptelas derivadas del significado, vinculado al uso y a la referencia. La obra de Bloomfield tuvo enorme difusión en Estados Unidos y mereció la atención no sólo de los filólogos, en gran número agrupados como "escuela bloomfiana", sino también de científicos, en virtud de la importancia que se otorga en su mentalidad a los métodos descriptivos e inductivos, impulsados por la

analítica de los componentes estructurales del objeto que se investigue, sea la lengua o cualquier otro.

Tales supuestos se generalizan e influyen, desde la fundación en 1924, en la *Linguistic Society of America* para ir configurando, hasta los años cincuenta, lo que se ha dado en llamar *American way of linguistics,* en que destaca, entre muchos discípulos de Bloomfield, Zellig Harris que en 1951 publica su obra *Methods in Structural Linguistics* (University of Chicago Press). En analogía con lo que en Europa suponía la mentalidad estructuralista que se remite a De Saussure, a la diversidad de orientaciones lingüísticas norteamericanas subyace la intención común de convertir el estudio del lenguaje en disciplina, digamos ciencia autónoma, para lo cual era necesario independizar el estudio de la lengua de sus connotaciones cognitivas, psicológicas, sociológicas, etc., esto es, del habla o acto locutivo de un hablante determinado. Por esta opción la lingüística se aproxima-y al tiempo impulsa-a las ciencias basadas en métodos empíricos, pasando a segundo plano todo cuanto se refiere al uso y al significado.

Este ambiente animado por la *antropología* primero y agitado después por el *conductismo* psicológico y el *estructuralismo* lingüístico, motivó una rica secuencia de investigaciones, en gran parte fomentadas desde el MIT (Cambridge, Massachusetts) y la Universidad de Harvard, ambiente en el que sobresale de manera señera Chomsky.

3.2.1. La gramática generativa de N. Chomsky

Noam Chomsky, nacido en Filadelfia en 1928 de familia de origen ruso, no es ajeno inicialmente a la tradición estructuralista, como discípulo de Harris, con quien colabora en la redacción de la obra que acabamos de citar, *Methods in Structural Linguistics*, a la que califica como el intento más sugerente para poner de manifiesto los métodos de descubrimiento de los elementos estructurales de la gramática. Siguiendo tal orientación, en su primera obra notable, *Estructuras sintácticas,* publicada en 1957 (Chomsky, 1974) se manifiesta de acuerdo con el principio según el cual debe pres-cindirse de la semántica y del uso para describir la lengua en términos puramente formales, a partir de la fonología y de la sintaxis, en perceptible proximidad a la metodología estructuralista. Las primeras palabras de su Prefacio son muy claras: “El presente estudio trata de la estructura sintáctica tanto en su sentido amplio (lo opuesto a la semántica) como en su sentido restringido (lo opuesto a la fonología y a la morfología)” (Chomsky, 1974: 24). Sin embargo, ya desde ahora aparecen sus notables diferencias de fondo con el estructuralismo, que se acentúan progresivamente y se confirman en sus últimos escritos. De hecho, las diferencias iniciales se convierten en posiciones encontradas, diametralmente opuestas incluso, en la medida en que los puntos de vista lingüísticos quedan supeditados en Chomsky a supuestos psicológicos y filosóficos encaminados a identificar los principios racionales por los que un ser humano se constituye y realiza como sujeto hablante, alejándose de la preocupación por dar cuenta de cómo una lengua está construida y cuáles sean sus mecanismos para significar.

Ello supone que en la obra de Chomsky se entrelazan métodos de análisis lingüístico, fuertemente cuestionados por las corrientes formalistas, con postulados próximos a los de la psicología de las facultades (Descartes) y a los de Kant en su concepción del entendimiento (*Verstand)* como facultad subjetiva dotada de estructura "a priori" (categorías de cantidad, cualidad, relación y modalidad), previa a la experiencia, unificadora de la multiplicidad de percepciones de origen empírico y configura-dora de los conceptos. Menos visibles en sus primeras obras, los postulados psicológicos y filosóficos irán adquiriendo muy pronto primacía en sus escritos sucesivos, para convertirse en su asunto central en los últimos.

A) El camino hacia el sujeto hablante

Tal desplazamiento, que tanto desagrada a sus colegas lingüistas, se justifica por dos razones. En primer lugar, para Chomsky, la construcción de una gramática por el lingüista es tarea análoga a la adquisición del lenguaje por el niño, lo que implica opciones más psicológicas que filológicas:

> El lingüista trata de formular las reglas de la lengua; el niño construye una representación mental de la gramática de la lengua [...] La teoría general del lenguaje [...] trata de descubrir y poner de manifiesto los principios, condiciones y procedimientos que el niño aplica al adquirir su conocimiento de la lengua (Chomsky, 1974: 10).

En segundo lugar, porque la palabra es una experiencia humana muy específica con implicaciones cognitivas que no se reducen al acto de echar mano de un instrumento para comunicarse, puesto que hablar una lengua supone desarrollar "cierto sistema de conocimiento, representado de alguna manera en la mente, y en ultima instancia en el cerebro, en alguna suerte de configuración física" (Chomsky, 1989: 13). Tesis reiteradas, que recubren toda la obra de Chomsky e impiden estudiar la lengua separada del acto subjetivo del habla y de las condiciones de posibilidad del lenguaje mismo como facultad singular de los seres humanos.

Una toma de posición tan amplia, además del encuentro con la filosofía racionalista-Descartes, Leibniz, Kant-conducirá a Chomsky a discusiones en diversidad de frentes: con sus propios colaboradores, Katz y Postal *(An Integrated Theory of Linguistic Description,* MIT, Cambridge, 1964), con el cognitivismo de Fodor respecto a la modularidad de la mente, con Popper, Thorpe y Bunge en torno al naturalismo y dualismo en la explicación del origen y uso del lenguaje y su relación con la mente (Chomsky, 1971b), con la concepción de la realidad mental de Davidson y con cuantos en la actualidad se ven implicados en las discusiones en torno a la naturaleza, las formas y usos de la inteligencia. Esta formidable capacidad de intervención en asuntos tan esenciales invita a rescatar la obra de Chomsky de la polaridad empequeñecedora del chomskysmo-antichomskysmo, en contextos puramente filológicos. De hecho todo su marco de discusiones se amplía hasta preguntas como las siguientes, que él mismo

formula: *a)* ¿Qué hay en la mente del hablante español, inglés, francés, japonés". *b)* ¿Cómo se forja el sistema de conocimiento en la mente/cere-bro? *c)* ¿Cómo se utiliza el conocimiento cuando se habla o escribe? *d)* ¿Qué mecanismos físicos sirven de base al sistema de conocimiento y al uso que hacemos de él? (1989: 13). Asuntos, como es evidente, que desbordan por entero el marco de la lingüística.

El progresivo desplazamiento hacia problemas propiamente mentales y psicológicos queda jalonado, recordando sólo sus obras más significativas, por la secuencia sucesiva que inicia en 1957 *Estructuras sintácticas*> avanza en 1965 con *Aspectos de la teoría de la sintaxis,* se confirma en 1966 con *La lingüística cartesiana*, en 1968 con *El lenguaje y el entendimiento*, en 1975 con *Reflexiones sobre el lenguaje*, con las *Conferencias de Managua* de 1988, en 1995 con *Programa minimalista* y con la síntesis de varios trabajos publicados en 1998 bajo el título *Una aproximación naturalista a la mente y al lenguaje*, en donde los problemas lingüísticos ocupan una mínima parte en relación con los estrictamente psicológicos y científicos. Es este substrato conceptual el que resulta especialmente interesante en nuestro contexto.

B) Gramática generativa e intuición

Con mentalidad de lingüista, Chomsky parte de la realidad objetiva de las lenguas naturales, formadas por un conjunto de elementos *finitos,* los fonemas, que se estructuran y combinan de tal modo que originan series o conjuntos de morfemas, frases y textos que pueden ser *infinitos.* Ahora bien, esta infinitud resultante no está exenta de normas, puesto que para que una oración pueda ser considerada perteneciente a una lengua, llamémosla *L,* debe estar construida según los principios de su gramática. Y no todo está permitido para que L sea realmente una lengua, como no está permitido combinar átomos o moléculas al azar en la composición de los cuerpos. Sólo ateniéndose a leyes, principios, propiedades o condiciones previas, se hace factible que un *corpus* finito de elementos o signos genere un número infinito de compuestos derivados con sentido.

Del mismo modo, la gramática de *L*-del castellano, por ejemplo— está basada en un *corpus* de locuciones finito y en ciertas reglas gramaticales propias del castellano que expresan las relaciones estructurales entre tales locuciones del *corpus*, a partir de las cuales se genera un número infinito de oraciones que son realmente sus transformaciones, del mismo modo que el 2 "genera" la serie de números pares 4, 6, 8, etc., o de la formulación algebraica 3x+2y-z se generan series de valores variables según la magnitud que se asigne a cada una de las incógnitas, siguiendo las reglas de la aritmética. Todas las series derivadas pueden ser consideradas transformaciones de los elementos finitos básicos (Chomsky, 1974: 65 y ss). La gramática de *L* será adecuada en la medida en que sea instrumento apto para determinar todas las frases gramaticalmente posibles, generadas por medio de las reglas de transformación de sus componentes finitos. En este caso la calificaremos como una gramática generativa y transformacional.

En este tipo de gramática se toma a la frase como modelo o unidad básica (no al fonema o al morfema) y el análisis se dirige, no a distinguir las unidades lingüísticas que la componen, sino a determinar las relaciones jerárquicas entre sus distintas unidades (sintagma nominal [SN], predicativo [SP], verbal [SV], etc.), para formular reglas de reescritura, esto es, formas básicas de combinaciones gramaticales, a partir de las cuales puedan ser modeli-zados o representados todos los enunciados posibles de una lengua. A estas reglas de reescritura se añade otra segunda clase de reglas, las de transformación, que operan sobre las anteriores introduciendo variantes, sustituyendo, por ejemplo, una frase por otra o una palabra por una frase, etc. Algunas transformaciones son obligatorias, otras facultativas, y por ellas se generan frases y enunciados reales en número infinito, según los contextos (Chomsky, 1974: 62 y ss.).

Aceptado este punto de partida, surge un primer problema, en el plano puramente filológico, que consiste en distinguir las oraciones gramaticales y agramaticales de *L.* El lingüista descriptivo lo soluciona por medio de una cierta petición de principio, recurriendo a la asimilación de gramaticalidad y aceptabilidad, atendiendo a que toda transformación posible respete las reglas de reescritura, según las normas de la propia gramática. Pero tal explicación se queda en la pura descripción de lo que pasa y no da cuenta de la razón por la que un locutor distingue lo gramatical de lo agramatical cuando aprende o habla su propia lengua. Por eso Chomsky lleva el asunto hasta un plano de naturaleza más psicológica para preguntarse en virtud de qué principio el hablante nativo distingue y genera frases gramaticales, en número infinito, a partir de las reglas de reescritura y transformacionales. El estructuralismo recurre a procesos de sustitución, combinación, analogía, inducción, todos variantes de diversas formas de combinación, para dar cuenta de las formas infinitas que adquieren las frases de una lengua formadas a partir de sus componentes finitos. Lo que no le parece a Chomsky explicación suficiente, razón por la cual, desde el inicio de *Estructuras sintácticas*, introduce un elemento extraño para el lingüista: el hablante nativo *intuye* las reglas de reescritura y de transformación básicas a partir de las cuales distingue lo gramatical y lo agramatical en su lengua. Es, pues, un cierto esquematismo mental, más kantiano que cartesiano, aunque cite al racionalismo clásico (Chomsky, 1974: 13, 27), el que intuitivamente actúa para la generación de las posibles combinaciones gramaticales, sintácticas y también en el orden de los significados y en el de la semántica. Hablar una lengua de acuerdo a sus reglas supone generar conjuntos infinitos de oraciones a partir de un orden estructural "intuitivamente obvio".

C) Competencia y actuación

Chomsky no define la naturaleza y las formas de esta intuición. Sólo la invoca como capacidad subjetiva por la que se trenza la creatividad del sujeto hablante con la gramaticalidad de sus frases. Apenas citada en esta primera obra, *Estructuras sintácticas*, la intuición subyace, sin embargo, a todo su desarrollo. En obras siguientes

se hará más explícito su significado. A partir de él se abren paso conceptos que serán paulatinamente desarrollados, aquí todavía no explícitos. Son los de competencia y actuación o realización. Vinculada a la intuición, la *competencia lingüistica* es la facultad subjetiva del hablante para apropiarse o interiorizar el sistema de reglas básicas de su lengua; la *actuación* es el uso efectivo de la lengua, lo que el hablante dice en situaciones determinadas, ligado con la capacidad generativa. La relación entre ambas es en esta obra todavía muy poco clara, puesto que la competencia exige otros conocimientos sobre la referencia y el sentido real de una frase para alcanzar su comprensión. Ésta no depende, pues, sólo de la subjetividad intuitiva.

Un paso más en la dirección subjetiva se dará en *Aspectos de la teoría de la sintaxis* (Chomsky, 1971a) en la que se advierte, ya desde el Prefacio, que en Humboldt se encuentra la idea de que cada lengua se basa en un sistema finito de reglas que determinan la posibilidad de infinitas frases y enunciados (Chomsky, 1971a: 3). Su importante primer capítulo apunta con más precisión la relación entre competencia y actuación. Continuando las tesis anteriores, es en el ámbito de la actuación, esto es, en el uso y en la experiencia lingüística objetiva, donde puede determinarse el sistema de reglas subyacente que el hablante usa. Sería, en consecuencia, inapropiado pretender conocer directamente el ámbito mental, que justifica la competencia, siendo necesario pasar por los "hechos" lingüísticos para acceder a él. De donde se deduce que la competencia, ligada a la capacidad intuitiva, es indisociable del aprendizaje y del uso de la lengua, esto es, de la actuación. Se confirma así más a Kant que a Descartes, en cuanto que las intuiciones "a priori" quedan en Kant desposeídas de sentido y de función si les falta la vinculación con la experiencia. En Descartes, sin embargo, la razón se erige como ámbito con autonomía y dominio independiente de la experiencia.

Adentrándose en *Aspectos de la teoría de la sintaxis* (1971a) y más radicalmente en *Lingüística cartesiana* (1972) y en *El lenguaje y el entendimiento* (1971b) la competencia adquiere un papel preponderante y determinante en relación con el aprendizaje de la lengua, de tal modo que se erige en reguladora del ámbito de la realización, que se reduce a un "saber hacer" o puesta en práctica de la competencia en contextos determinados. El énfasis del análisis se desplaza así hacia las categorías mentales subjetivas o facultades del locutor. Y como entre los datos lingüísticos y la competencia o capacidad de su interiorización existe heterogeneidad, puesto que unos son empíricos y la otra racional, tal heterogeneidad es superada por los "instrumentos de la adquisición del lenguaje" (IAL) que, en todo caso, radican en el sujeto. De este modo, la competencia se confirma como una de las categorías esenciales del espíritu humano, que se hace efectiva a través de los instrumentos orgánicos y psicológicos aptos para la adquisición del lenguaje.

La determinante función de la competencia como categoría subjetiva subyacente al uso del lenguaje es lo que una y otra vez Chomsky invoca como justificación de la "gramática generativa" (Chomsky, 1971a: 15-19). De ahí que su estudio sea lo que realmente deba convertirse en objeto de la *lingüística,*, remitiendo a la *psicolingüística* el análisis de la actuación o realización. En todo caso, el psicolingüista no podrá llevar

adelante su análisis de la actuación sin atender al de la competencia, objeto del lingüista.

D) Estructuras profunda y superficial

Otros dos conceptos, los de *estructura profunda y superficial,* guardan estrecha vinculación con la competencia, pero especifican algo más el objetivo fundamental de la gramática generativa en su propósito de mostrar que el conocimiento de una lengua supone "la habilidad implícita de entender infinitas oraciones", a partir de un sistema de reglas (Chomsky, 1971a: 17). Este sistema de reglas puede ser localizado en los tres componentes básicos de la gramática: el sintáctico, el fonológico y el semántico. El componente sintáctico es un sistema de reglas que genera un conjunto de cadenas básicas (*ahormantes básicos)* que son de hecho estructuras latentes o profundas de las que se generan estructuras superficiales o patentes en cada oración, a través de transformaciones gramaticales. El componente semántico interpreta o regula la elaboración de los significados relacionando la estructura generada por el componente sintáctico con una cierta representación semántica (ibíd., p. 16). La *estructura latente o profunda* consiste en esta interpretación de la sintaxis por la semántica. A su vez, el componente fonológico regula el componente sintáctico a través de una señal fónica, actuando como *estructura superficial o patentee*s relación con las secuencias sintácticas abstractas. Dicho en forma más explícita, podemos distinguir entre la estructura superficial de la oración, que es la organización de la misma en categorías y frases directamente asociadas con la señal física o componente fonológico, y la estructura profunda o subyacente, que es también un sistema de categorías y frases, pero de carácter más abstracto al que puede reducirse lo expresado fonéticamente (Chomsky, 1971b: 51).

La diferenciación entre estructura profunda y superficial (latente y patente) es discutida, como el propio Chomsky reconoce, por la lingüística estructural que sólo habla de "estructura" en la lengua y de diversas combinaciones posibles entre sus componentes. También la discuten semantistas, originalmente próximos a Chomsky, como Lakoff y Fillmore, entre otros, para quienes las estructuras subyacentes de las frases son representaciones semánticas básicas que van adquiriendo forma sintáctica a través de transformaciones, invirtiendo así la relación profundo/superficial.

En todo caso, la distinción entre profundo y superficial (latente y patente) retoma, en términos de análisis gramatical, la distinción entre competencia y actuación, en cuanto que la estructura profunda, vinculada al componente sintáctico, queda asociada a la capacidad del sujeto para interiorizar las reglas básicas de una lengua. La distinción se encuentra ya en Humboldt, como hemos recordado, a través de los términos "forma interna" y "forma externa", pero no deja de tener analogía con la distinción de Wittgenstein entre *esen- ciay fenómeno*, al analizar la proposición, tal como aparece en *Investigaciones filosóficas* (parágrafos 91-95), a lo que Chomsky tampoco parece ser ajeno. Más próxima a sus propias fuentes, la distinción está prefigurada en la *Gramática*

general y razonada de Port Royal (Bailly, 1968) que proponía dos niveles de análisis: el referido al aspecto fónico del lenguaje, y el orientado a poner de manifiesto el juicio, expresado en la proposición, en relación con la realidad de la que se habla.

A tales conceptos y sus consecuencias para el análisis lingüístico, les brinda Chomsky cierto respaldo teórico, en obras como *La lingüistica cartesiana.* Con muy discutible asimilación, incluye en el concepto "cartesiano" tanto a Descartes y la tradición de Port Royal, como al propio Humboldt y a autores situados en el gozne entre Ilustración y romanticismo, como Herder y E Schlegel, que retoman las ideas del lenguaje como creatividad de Harris, a las que hemos aludido ya. Asimilación muy problemática, incluso inconsecuente, si se piensa en la mentalidad deductiva del cartesianismo y en la inductiva de la *Gramática* de Port Royal, así como en el carácter empirista de la lingüística ilustrada. Humboldt, como se ha visto, se inscribe en la órbita de Kant, contrario a todo innatis-mo, al que no es ajeno Chomsky. En este mismo sentido, no menos perplejidad suscita la asimilación que de modo genérico parece establecerse entre Descartes y Kant, si se tiene en cuenta el distinto papel que en uno y otro desempeña la experiencia, que no justifica hacer equivalentes "lo innato" en Descartes con lo "a priori" en Kant.

E) La creatividad en el lenguaje

Atendiendo a la tradición cartesiana, tal como la interpreta Chomsky, su rasgo más característico es haber destacado el aspecto creador del espíritu que se manifiesta de modo privilegiado en el lenguaje. Como hemos comentado ya en el capítulo anterior, Descartes, en la quinta parte del *Discurso del método*, entiende el lenguaje como el elemento identificador del ser racional, precisamente porque en él se demuestra la superación de todo mecanicismo, a través de su capacidad de responder de modo original y creativo ente cualquier situación, lo que diferencia el lenguaje humano de cualquier lenguaje animal (Chomsky, 1972: 30, 49). Aspecto creador que se manifiesta como permanente actividad o producción (*enérgeia*) generadora de infinitas frases a partir de los elementos finitos de una lengua, que impide reducir el lenguaje a su estructura, entendida como obra acabada (iergon). Distinción a la que ya aludimos al hablar de Humboldt. En consecuencia, la conducta lingüística es para Chomsky muestra de lo contrario de cuanto pretende el behaviorismo, que la encasilla en el circuito estímulo/respuesta, en cuanto que el sujeto hablante encuentra en la estructura de la lengua no la coacción sino el medio para la creación de infinitas respuestas. La preprogramación determinada por la forma de una lengua es material básico para una permanente emergencia de frases y enunciados en virtud de la capacidad creativa del espíritu humano. Tesis que se reiteran en *El lenguaje y los problemas del conocimiento. Conferencias de Managua,* 7(1989). La conducta lingüística encierra, pues, una dosis de subjetividad que se escapa a cualquier forma de behaviorismo, en cuanto que no existe proporción entre experiencia percibida y respuesta lingüística, como no la hay entre

estímulo y conductas.

La creatividad que caracteriza al lenguaje humano se sitúa en un orden distinto al de la evolución del lenguaje animal, con el que nada tuvo ni tiene que ver, como pretende K. Popper quien, según Chomsky, no ofrece razón alguna para mostrar que ambos no proceden de procesos diferentes. Tampoco acepta la similitud entre lenguaje humano y animal, en la formulación de Thorpe, para quien los dos son intencionales, sintácticos y preposicionales. La diferencia no se deriva de tales características, sino de su naturaleza misma, en cuanto que el lenguaje humano es un sistema regido por reglas que no coaccionan sino que propician la creatividad (Chomsky, 1971b: 115).

F) Lenguaje y entendimiento

Parece claro que la obra de Chomsky va mostrando un progresivo avance hacia la vinculación lenguaje/entendimiento, cuya primera consecuencia es la de hacer del estudio del lenguaje un instrumento apto para acceder al ámbito del entendimiento, pero sin que se justifique una analogía estructural entre ambos. Con ello queremos decir que Chomsky balancea hacia la competencia, o capacidad de interiorización del sistema lingüístico, la fuerza de categorías mentales altamente específicas pero suficientemente ricas y amplias para interpretar la experiencia y el ámbito de los fenómenos lingüísticos sin que eso suponga dependencia de ellos. Se afirma así la capacidad "tascendental" o constituyente de la propia razón, en relación con la experiencia, en cuanto que en ella radican las condiciones de posibilidad (Kant) de todo lenguaje. Con una asimilación, impropia desde el punto de vista kantiano, Chomsky identifica esta capacidad con una estructura lingüística innata, lo que parece sugerir que, antes ya del ejercicio de la propia razón en relación con la experiencia, en ella se encuentran estructuras constituidas. Son muchos los pasajes en los que esto parece ser así. Es en esta diferencia donde Chomsky se distanciaría tanto de Kant como de la epistemología genética de Piaget para quien, como veremos, no puede hablarse de estructuras preconstituidas anteriores a la relación sujeto/objeto y, por tanto, tampoco previas al ejercicio sucesivo de la palabra.

Una última observación confirma este "trascendentalismo" chomskyano. Es la conclusión de su reiterada "aproximación naturalista a la mente y al lenguaje", objeto de una serie de trabajos suyos de los últimos años, algunos recogidos en el libro *Una aproximación naturalista a la mente y al lenguaje* (Chomsky, 1998). No cabe duda, si se siguen sus conclusiones, que la razón adquiere concreción mental ligada al funcionamiento cerebral y no es dudoso que la facultad del lenguaje no es independiente de tal funcionamiento y de la dotación biológica, en general. Por eso el estudio de los mecanismos psicológicos y mentales, objeto de su programa "minimalista", debe ser llevado hasta donde la ciencia lo haga factible, puesto que no puede negarse al cerebro su formidable capacidad epigenética. Ahora bien, el problema de Platón subsiste (y el de Aristóteles, Tomás de Aquino o Kant), en cuanto que los procesos ligados a la reflexión y a la creatividad, bien documentada lingüísticamente, no son para Chomsky explicables

por ninguna concepción naturalista. Cierto que somos naturales y nuestras capacidades cognitivas están condicionadas por tal naturalismo, pero no es nuestro cerebro el que piensa, como tampoco pasean nuestros pies, sino que los seres humanos pensamos con nuestro cerebro y paseamos con nuestros pies (Chomsky, 1998: 162 y ss). Por eso toda explicación mental sigue remitiendo a procesos superiores inaccesibles al empeño reduccionista del naturalismo. En esta convicción, la discusión que Alan Turing alentó sobre las máquinas inteligentes y la interpretación mecánica del pensamiento, carece de todo sentido.

Continuando las perspectivas psicológicas sobre el lenguaje, éstas se enriquecen notablemente a partir de varias direcciones. Si el conductismo y el estructuralismo animaron el mentalismo de Chomsky, en el campo específico de la investigación psicológica sobresalen dos líneas de pensamiento que, como hemos advertido ya, son más complementarias que contrapuestas: la epistemología genética de J. Piaget con su escuela, y la figura de L. Vigotsky y sus seguidores. Son tentativas en las que se estrechan las relaciones entre lenguaje y procesos de socialización.

3.3. El lenguaje en la epistemología genética: J. Piaget

La epistemología "genética", de tan amplia influencia en el espacio y en el tiempo hasta nuestros días, ha quedado asociada a la formulación de Jean Piaget (1896-1980), autor de una ingente obra y promotor de toda una escuela. Como él mismo advierte, sus ideas fundamentales se ven confirmadas por los trabajos de investigación realizada a partir de un "método clínico", en cuanto que procede por observación o auscultación, no limitada a lo superficial, que es sólo considerado como síntoma de lo que realmente no aparece a primera vista. Crítico, desde sus primeros trabajos, de las concepciones estáticas que priman al sujeto, como el "apriorismo" kantiano o la fenomenología, su *interaccionismo relativista se basa en la continuidad entre los fenómenos vitales y los del pensamiento, alcanzada a través de la adaptación sucesiva del organismo, sea en su dimensión biológica como en la psicológica y cognitiva. De ahí que él mismo resuma su tesis fundamental en estos términos:*

> El conocimiento no puede ser concebido como predeterminado ni en las estructuras internas del sujeto, puesto que ellas se derivan de una construcción efectiva y continua, ni en los caracteres preexistentes del objeto, puesto que ellos no son conocidos más que por la mediación necesaria de tales estructuras y éstas, incorporándolos, los enriquecen (aunque sólo sea situándolos en el conjunto de los posibles). En otros términos, todo conocimiento comporta un aspecto de nueva elaboración (Piaget, 1970: 5).

La inteligencia resulta de adaptaciones sucesivas iniciadas ya antes de la aparición del lenguaje y consistirá, esencialmente, en la capacidad para organizar sistemas de operaciones (clasificar, ordenar, seriar, etc.) reguladores de la interacción del organismo con su mundo o medio, que es condición necesaria para tal desarrollo, pero bajo la acción del organismo. Los procesos de interacción son múltiples pero en todos, el organismo impone un principio de autorregulación, así llamado porque por él cada individuo regula y compensa, por sus propias estructuras, las perturbaciones o desequilibrios que puedan llegarle del medio. El ser humano está particularmente dotado para esa tarea a través de las estructuras de la inteligencia.

Pero tales estructuras, según la cita anterior, ni están ya configuradas a priori, ni son consecuencia de respuestas, en el sentido conductista, a los estímulos. Se van configurando genéticamente. Por tanto, si el sujeto es requerido como elemento fundamental, no lo es en el sentido kantiano, en cuanto que para Piaget las estructuras subjetivas de la inteligencia son esenciales, pero no están configuradas al inicio, sino al final de su desarrollo. Incluso ciertos mecanismos perceptivos deben ser entendidos como construcciones del sujeto a partir de la interacción, pero teniendo claro que en todo el proceso genético "es necesario partir de la acción" (Piaget, 1970: 13).

3.3.1. La acción y su epigénesis

Atendiendo al fondo de su propia concepción genética, distingue cuatro tipos de acción que pueden ser agrupadas en dos conjuntos, A y B, delimitados por la progresión cronológica y psicológica. A.-1.a) Desde el nacimiento hasta los dos años, las acciones son puramente sensorio-motrices, van anejas al juego y a la imitación, su progresión no tiene carácter operatorio al faltar en el niño la capacidad del pensamiento separado de los objetos, esto es, la conceptualización representativa. Es el primer tipo de acción, propio de esta fase marcada por un pensamiento autis-ta/espontáneo al que Piaget atribuye origen inconsciente. Pero sí aparecen ya dos caracteres que van a ser determinantes de las operaciones intelectuales posteriores: la reversibilidad o capacidad para volver al punto de partida y el asociacionismo o disposición para cambiar la dirección de los movimientos. B.-El otro conjunto de acciones aparece con el lenguaje y se diversifica del modo siguiente. 2.a) De los dos a los siete años, se manifiesta el pensamiento preoperatorio: aparecen el lenguaje, la función simbólica, el juego simbólico, la fabulación, la imitación diferida (después del suceso original o en otro lugar). El primer lenguaje es "egocéntrico" en cuanto que el niño habla sin interlocutor, en monólogo consigo mismo aunque parezca que habla con los demás o habla para reforzar sus propias acciones, sea ante sí mismo sea ante el grupo. Parece que los niños hablan con los demás pero se hablan a sí mismos, con un automatismo expresivo y emotivo. Piaget llama a este período "prelógico" porque el continuado desarrollo de la sensomotricidad va facilitando la construcción de estructuras espacio-temporales, en las que se rebasa la pura causalidad física espacial y temporal. El lenguaje facilita ese progresivo rebasamiento hacia la intelectualización de lo percibido por el sistema sensomotriz, facilitando la batería verbal de los "porqués" y de las "preguntas de origen que el lenguaje permite multiplicar" (Piaget, 1923; 1961: 337). En este período la actividad mental concluirá en la configuración de estructuras mentales que, efectuadas todavía sobre objetos concretos, adquieren carácter "móvil" o reversible, en cuanto que son capaces de volver sobre el estado u objeto originario. 3.a) De los siete a los once años, en continuidad con lo alcanzado en el período anterior, aparecen las operaciones lógicas asociadas a disposiciones para combinar, disociar, ordenar, que van configurando sistemas intelectuales reversibles y operatorios, sin que todavía alcancen el grado de una lógica formal. Son operaciones concretas pertenecientes a la lógica de clases y a la de relaciones, que todavía no tienen en cuenta la totalidad de las transformaciones posibles de las relaciones y de las clases. Son particularmente importantes para la construcción de los conceptos de número, tiempo y movimiento. El lenguaje no es más que auxiliar, en cuanto que toda operación lógica, incluso mental, se facilita por signos. 4.a) De los once a los catorce o quince años se produce el período final del desarrollo operatorio que se manifiesta, sobre todo, por la capacidad para razonar hipotética y deductivamente, que lleva emparejada la posibilidad del manejo puramente hipotético de cualquier dato o experiencia. Es ya el dominio de la lógica de proposiciones. Este proceso está muy facilitado por el pensamiento verbal pero no sólo por él, porque las hipótesis se pueden formular, con tanta o más eficacia que en el lenguaje, a partir de las experiencias, por ejemplo en un laboratorio bajo el dominio de la observación.

En todo este proceso, como se ha ido advirtiendo, la función del lenguaje y de los signos, orales o no, es coadyuvante al marcar un hito importante en el desarrollo de las estructuras cogni-tivas, pero sin otorgarle causalidad originaria en su comienzo ni funcionalidad determinante en su consolidación.

Las formas de pensamiento representativo que corresponden a las cuatro fases, esto es, la imitación o imagen (A. 1.a), símbolo (B.2.a), representación prelógica/operativa (B.3.a) y representación lógico/hipotética (B.4.a) son construcciones del sujeto que, observadas desde un punto de vista lingüístico, podrían describirse como sigue. Las imágenes llevan a la imitación inmediata o diferida de lo percibido (Gabriel, con un año, imita el gesto con el que Miguel, de tres, tira la pelota); los símbolos, basados en la relación entre objetos, inducen el "juego simbólico" (Miguel se coloca un cubo como casco para ir en su bicicleta); las representaciones cognoscitivas prelógica y lógica se basan en signos por los que se rebasa el campo perceptivo inmediato (Piaget, 1961: 371).

Piaget no suscribe el concepto de signo lingüístico de De Saus-sure, para quien el signo adquiere significación en el sistema. Tampoco el de Aristóteles, que lo entiende como expresión artificial de la idea, al ser ésta signo natural de la cosa, si bien se aproxima a él. En la epistemología genética, el signo se constituye por el significado que el entendimiento posee en sí mismo, engendrado por su actividad anterior sobre los objetos, y por el significante que lo representa o hace interiormente perceptible en relación con el resto del contenido mental. De este modo, representar supone unificar lo ya dado en el entendimiento que actúa sobre sus propios contenidos. O sea que, en la representación, los esquemas del entendimiento (significado) se asocian a una imagen que no tiene por qué ser verbal o semiótica, que es su identificación figurativa o significante. Esto quiere decir que el lenguaje constituido por signos o lenguaje oral es primero interior o mental y luego exterior o hablado.

Cabe entonces preguntar si se puede afirmar la existencia de un pensamiento estructurado y sistematizado sin lenguaje oral. Al respecto, Piaget distingue claramente entre inteligencia y pensamiento: existe una forma anterior al pensamiento, como es la inteligencia sensorio-motriz (percepción, movimientos, posturas) previa al lenguaje; y existe, a su vez, una inteligencia que se habla a sí misma, pero "el pensamiento en el sentido estricto del término (que implica la representación de objetos más allá de todo campo perceptivo real) supone un instrumento de expresión simbólica" (Piaget, 1982: 139).

3.3.2. Lenguaje lógico-mental y lenguaje oral

A pesar de la preponderancia concedida a las operaciones intelectivas, es en el signo como palabra, o sea, en el lenguaje, donde la "expresión simbólica" se hace realmente operativa y por tanto, donde coadyuva de modo significativo al progreso en la construcción cognitiva, facilitando las operaciones lógicas, que logran alcanzar su mayor expresión a través de las estructuras verbales. Pero, como hemos reiterado, cada

momento del desarrollo cognitivo remite a los anteriores, en cuyo origen no está el lenguaje. Por eso Piaget no admite el origen verbal del pensamiento, incluso del lógico matemático. Esto no supone negar que exista isomorfía entre estructuras lógicas y estructuras de la lengua, entendida como pensamiento verbal, pero sin hacerlas dependientes. Las operaciones del pensamiento verbal

> no son más que el final de una larga construcción que procede de la acción misma; y es a través de una sucesión ininterrumpida de estructuras, en un principio muy incompletas y poco equilibradas, pero posteriormente cada vez más amplias, complejas y precisas, como la inteligencia alcanza las estructuras formales del pensamiento verbal (Piaget, 1982: 142).

De sus primeros a sus últimos escritos Piaget se manifiesta fiel a tales principios. Todo el desarrollo de la inteligencia y del pensamiento organizado se somete a una triple ley: la acción domina la operación (agrupamientos simples) y por tanto, la representación es antes un significado interno al sujeto que un significante o palabra, por eso el lenguaje sólo puede ser considerado como una operación refleja o como una cámara de registro de la acción. En segundo lugar, la coordinación de las operaciones derivadas de la acción, en todas las etapas del desarrollo, se va configurando como estructuras cognitivas progresivamente formalizadas (estructuras aditivas, multiplicativas), puesto que van del simple dato de la acción inmediata y pasan a las necesidades operatorias concretas que actúan como retículas estables del sujeto, para lo que el lenguaje es simple favorecedor. En tercer lugar, en cada nivel de desarrollo se van construyendo formas de equilibrio intelectual más complejas que culminan en las operaciones hipotético-deductivas (el cálculo en todas sus formas) al irse convirtiendo las acciones en operaciones racionales estables, a cuyo proceso de formalización colabora el lenguaje. Lo que justifica decir que el lenguaje lógico y el lenguaje verbal son isomorfos, pero sin conferirle al lenguaje verbal funciones constituyentes sobre el lenguaje lógico mental.

La generalizada reducción de todas las actuaciones del sujeto, de las lógicas y lingüísticas especialmente, a su actividad mental, es para Piaget consecuencia de la propia estructura biológica. Si nos retrotraemos en la progresiva profundización buscando la razón fundamental de la acción, "cabe preguntar si los mecanismos nerviosos no constituirán un primer esbozo de los encajamientos lógicos [...] de tal modo que el proceso evolutivo (cognitivo) [...] es en cierta medida isomorfo a una evolución orgánica concomitante [...] que asegura una cierta unidad de funcionamiento" (Piaget, 1982: 147). Hoy podemos decir que esto mismo viene también sugerido por los modelos cibernéticos de la actividad cerebral que recurren a procesos de organización (¿digital?) según estructuras de retículos y grupos. A la postre, para Piaget, la estructura bio-psíquica encuentra en sí misma los elementos de interacción con el medio y con la experiencia que, sin rechazar los factores sociales y lingüísticos, tampoco les concede primacía sobre las aptitudes psíquicas. Se acepta así una cierta reflexividad de la acción psíquica si bien no causalmente determinante. Piaget, también biólogo, se aproxima, sin confirmarla plenamente, a una de las tesis fundamentales de la biología contemporánea que afirma

con decisión el carácter reflexivo de los fenómenos de la vida. Es tesis reiterada por E Jacob en *La logique du vivant,* cuya conclusión titula con el sugerente neologismo *L'intégron* (Jacob, 1970: 320 y ss.) para expresar que todo organismo vivo es una unidad integradora de la lógica de su organización sistémica (trenzada por la interconexión de sus sistemas constitutivos biológicos, psíquicos, etc.), y de la lógica de su evolución, que dirige sus transformaciones y sucesiones. No se puede, pues, independizar la estructura de su significación teleológica en la que, de modo singular, interviene la propia reflexividad o retroacción que introduce en el sistema estructural los resultados de su propia actividad. El organismo llega a ser lo que es tanto por lo que lo constituye como por lo que hace, con eficacia reflexiva permanente tanto sobre la lógica de la organización como sobre la del funcionamiento.

En analogía con el organismo vivo, el carácter reflexivo de los fenómenos psíquicos justificaría una de las categorías esenciales que Piaget localiza, cada vez más perfeccionada y eficaz, en las sucesivas etapas de la evolución de la inteligencia: la *reversibilidad o* capacidad de volver al principio, esto es, de iniciar de nuevo un proceso, si bien recargado con los resultados obtenidos de sus anteriores ejecuciones (Piaget, 1961: 394; 1982: 143). Por eso las operaciones elementales de la aritmética retornan sobre las funciones cognitivas, no para reproducirse isomórfica-mente, sino para enriquecerlas sucesivamente por el significado obtenido de las operaciones matemáticas realizadas. La *reversibilidad* supone realmente el equilibrio entre la *asimilación,* que tiende a reducir el objeto (el medio, la experiencia, etc.) a las estructuras del sujeto, y la *acomodación* por la que éste se perdería sometiéndose a las condiciones de la realidad. *La reversibilidad es equilibrio entre ambas tendenciasy, en consecuencia, la verdadera responsable de la conversión de las acciones (externas) en operaciones estables (internas).*

3.3.3. ¿Qué aporta el acto de hablar?

Si hemos dejado para el final la anterior referencia al carácter reflexivo, tanto del mundo biológico como de la actividad psíquica, es porque ella da pie a una consideración final sobre el papel que desempeña, mejor, que no desempeña el lenguaje en la epistemología genética. Tomando pie en el mismo concepto de reversibilidad, y teniendo en cuenta que el lenguaje es un ámbito objetivo ya constituido cuando cualquier hablante quiere hablar, sea el niño de dos años sea el adulto ilustrado, parece que a las palabras y a las proposiciones, en fin, al lenguaje como sistema de signos, debe otorgársele un peso mayor que el concedido por Piaget en la constitución de las estructuras cognitivas. Y esto porque, en términos piagetianos, la acción por la que hablamos no implica sólo un acto aislado por el que se designa o denota algo, sino también un incremento de la significación en la propia inteligencia que se va enriqueciendo por la práctica verbal, facilitada por el sistema lingüístico. Como ya advertía Herder con acierto, toda palabra marca perfiles que van delimitando la claridad y distinción de las ideas, identificando

conceptos, organizando significados..., proceso que no puede sino contribuir, de modo mucho más eficaz y sustancial que el señalado por Piaget, a la constitución evolutiva de las estructuras cognitivas. Entre las cosas que va aprendiendo el niño, con primacía sobre todo lo demás, aprende a hablar. Y si la sensomotricidad y la captación espaciotem-poral preparan y facilitan el pensamiento prelógico y lógico, no parece que esto que hace el niño desde la infancia, que es hablar y hasta qué punto, no contribuya esencialmente a la constitución de las estructuras de su inteligencia. A su vez, el habla se ejerce en el medio comunicativo, y el propio Piaget afirma que el lenguaje logocéntrico se supera en la segunda fase evolutiva. La inscripción social del niño y su propia autopercepción comunita-rio/lingüística durante sus fases evolutivas, ¿pueden quedar reducidas sólo a motivos secundarios en su configuración intelectual? Los estudios antropológicos y sociológicos de campo actuales muestran hasta qué punto el lenguaje que hablamos y el que oímos condiciona, sin que sea posible determinar hasta dónde, formas de pensar y de actuar, como hemos comentado en el capítulo anterior.

Las referencias críticas que acabamos de sugerir a las tesis de Piaget son hoy un lugar común incluso en el propio contexto genetista, y más en el campo amplio de la actual psicología, como muestran Mounoud y Bover o el propio J. P. Bronckart (Bronckart y otros, 1980) a las que deben añadirse las derivadas del clima estructuralista que tanto ha contribuido a hacer del lenguaje un ámbito en sí mismo significativo, independiente de los actos de habla y con decisiva influencia en la subjetividad. Esto en nada ensombrece la gran obra de Piaget y de la psicología genética, que fue ocasión inmediata para el desarrollo de otras orientaciones psicológicas, que plantean la relación pensamiento/lenguaje en sentido no coincidente con el suyo, como es el caso de Vigotsky.

3.4. Lenguaje y socialización en Vigotsky

Estimulado críticamente por Piaget, aunque no solamente, Lev Vigotsky (1896-1934) ocupa un lugar destacado en la serie de psicólogos soviéticos, junto a algunos compañeros suyos como Alexander Luria, y otros discípulos como Alexei Leontiev y Bozhovich que dejan Moscú en 1930 y se trasladan a la ucraniana Járko, de ahí "jareo vi tas", en donde desarrollarán amplios programas de psicología evolutiva. La obra de Vigotsky es extensa: inconclusa por su muerte prematura y prohibida en la Unión Soviética de 1936 a 1956, fue dada a conocer tardíamente por Luria y Leontiev, en 1958. El libro que más concierne a nuestro propósito es la serie de trabajos recogidos bajo el título *Pensamiento y lenguaje*, de 1934, publicado en inglés en 1962 -*Thought and language*, MIT, Massachusetts-(Vigotsky, 1995).

Los objetivos psicológicos de Vigotsky no se localizan sólo en su interés por el lenguaje sino en una preocupación general por identificar el origen de las formas de conciencia más específicamente humanas y sus componentes emocionales, con mucho menor empeño por el estudio del comportamiento y de la conducta. Es constante su oposición al biologismo naturalista, pero no menos a la llamada "reflexología" o psicología dominada por las teorías de Paulov sobre reflejos condicionados, como ya deja claro en su tesis doctoral, *La psicología del arte*, de 1925. Este es también el fondo de todos los estudios que componen *Pensamiento y lenguaje*, de modo específico el capítulo primero (pp. 47-56), en el que atiende a problemas de método, y el cuarto (pp. 97-115) dedicado a las raíces genéticas del pensamiento y del habla.

Vigotsky se inscribe en la tradición crítica a los dualismos, tradición tan antigua como la propia filosofía y a la que no son ajenas las teorizaciones pitagóricas sobre el alma y sus clases. Suscribiendo un criterio generalizado, su opinión es que los dualismos son un mal camino para acceder al conocimiento de las funciones intelectivas y de la antropología en general. Por eso dirá que el "dualismo es un signo de crisis" (Vigotsky, 1995: 58). De modo sintético y sintomático, para él la superación del dualismo se produce en la filosofía de Espinosa, que suscribe más en el fondo que en las formas.

3.4.1. Interacción de las funciones mentales

Las funciones mentales y psicológicas son categorías intrínsecas a la realidad antropológica, capaces de transformar la naturaleza en cultura. Pero en cuanto categorías con realidad autónoma, tales funciones no alcanzan su plenitud teleológica por su desarrollo separado, sino compartiendo interacciones e interdependencias. Del mismo modo, los cambios, las mutaciones y la propia evolución de cada función no se derivan de su ejercicio aislado, sino de sus mutuas interacciones, principio del desarrollo de cada una. Si eso sucede con todas las funciones antropológicas, en cuanto específicas de la realidad humana, el pensamiento y el lenguaje son originariamente dos funciones diferenciadas, pero su interacción es el factor esencial del desarrollo de ambas. Tal es el

supuesto teórico más importante sobre el que se sustenta otro más inmediato pero con mayores consecuencias: la afirmación de la naturaleza externa y social del lenguaje tanto estructural como funcionalmente. Si en Piaget la acción interior del sujeto es el principio causal de su evolución y desarrollo y, en consecuencia, también responsable del origen del lenguaje, para Vigotsky el lenguaje es una realidad exterior y objetiva que el sujeto (infantil) encuentra como forma de comunicación entre adultos, pero que gradualmente interioriza en dependencia de los medios de socialización.

Tales principios fundamentales Vigotsky los formula precisamente como comentario crítico al libro de Piaget *Le Langage et lapensée chez lenfant* (Piaget, 1923), que en 1932 es traducido al ruso y editado en un solo volumen con *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant,* de 1924. El capítulo segundo de *Pensamiento y lenguaje* de Vigotsky es el "Prólogo" a esta edición y en él marca ya, con nítida claridad, la distancia respecto a la epistemología genética, tomando como punto de partida la interpretación del lenguaje egocéntrico en las primeras edades del niño.

Piaget atribuye una raíz inconsciente al autismo que, por la acción igualmente inconsciente propia de la sensomotricidad infantil, da paso al lenguaje egocéntrico, vínculo entre el autismo infantil, o forma más primitiva de pensamiento, y el pensamiento lógico. Tal proceso se realiza, pues, de dentro a fuera-del inconsciente a la palabra-por entero consecuencia de la actividad psíquica, sin que en ello tengan mayor peso la experiencia y la socialización del niño.

Vigotsky ve estas ideas de Piaget demasiado atadas a Freud, puesto que para él es evidente que el autismo no tiene origen inconsciente ni es la forma más primitiva del desarrollo mental y, por tanto, en él no puede tener su raíz el lenguaje egocéntrico. Citando a Pierre Janet, insistirá en que, frente a todo "centrismo" interno (concepto que Piaget aceptó en su réplica a Vigotsky) es necesario admitir que la "función de realidad" tiene influencia más determinante en la configuración de los procesos mentales que la señalada por Freud y Piaget. A su vez, suscribe la crítica de Bleuler que considera biológicamente inválida la primacía otorgada al autismo y no acepta que el lenguaje egocéntrico pueda interpretarse como un hablar consigo mismo o pura expresión sin objeto, con la sola finalidad de descarga de tensión sin motivaciones externas y comunicativas (Vigotsky, 1995: 64).

Vigotsky insistirá en que sus propias experiencias, confirmando a Janet y Bleuler, le llevan a concluir que el habla egocéntrica aparece siempre con motivaciones externas y comunicativas: en los niños más pequeños, se produce al final de la acción como actividad de comentario; a partir de los cuatro años, precede a la acción en forma de verbalización con finalidad proyec-tiva en relación con la comprensión de una situación, la búsqueda de una solución o la planificación de una actividad en ciernes. Pero en ambos momentos el habla es comunicativa, esencialmente social, si bien multifuncional y todavía no diferenciada o individualizada. El niño habla para sí mismo porque se desarrolla evolutivamente en un medio hablante, esto es, en el seno de un lenguaje socializado, aunque todavía no identificado como propio, transfiriendo formas de comportamiento social a sus funciones psíquicas (Vigotsky, 1995: 74). Con un ejemplo:

si a sus tres años, Miguel juega con una pequeña red y se cuenta a sí mismo “estoy rescatando compañeros en el mar”, sus palabras significan que está comentando y confirmando la acción del rescate; a los cuatro años, su mismo relato egocéntrico se orienta a diseñar o proyectar su propia acción de jugar en forma de rescate. Y cuando Gabriel, de dos años, apenas balbucea “cae, cae” cuando resbala su pequeña silla, está realmente “comentando” y “confirmándose” a sí mismo lo que le ha pasado. En las tres edades, las expresiones egocéntricas tienen motivaciones que se sitúan en condiciones reales del medio hablante en el que se van socializando, nunca en su inconsciente, según Vigotsky.

La evolución a lo largo de la infancia hace que tal proceso de interiorización vaya gestando, como su nombre indica, un lenguaje interno progresivamente independiente del lenguaje socializado. El niño se va adueñando del lenguaje, lo va haciendo propio y va alcanzando la posesión de los medios internos para el ejercicio externo y comunicativo del habla. Supuestos que Vigotsky ve confirmados por sus investigaciones empíricas y que llevan implícitos dos importantes corolarios. El primero consiste en que la identidad personal se configura al ritmo en que se va produciendo la interiorización lingüística. El segundo advierte que el proceso de interiorización lleva asociado el desarrollo del pensamiento mismo. Debe reconocerse, en consecuencia, que la verdadera dirección de la configuración intelectual no va tanto de lo individual a lo social cuanto de lo social a lo individual.

3.4.2. Confluencia pensamiento/lenguaje

Esta formulación podría inducir una conclusión no acertada: afirmar la pura y simple dependencia del pensamiento en relación con el lenguaje. No cabe duda que el proceso de interiorización contribuye a la configuración del pensamiento, pero no desde su origen. Vigotsky es claro: pensamiento y lenguaje tienen raíces u orígenes diferentes, puesto que ontogenéticamete “se distinguen claramente una fase prelingüística en el desarrollo del pensamiento y una fase preintelectual en el desarrollo del habla” (Vigotsky, 1995: 105). El niño da muestras sobradas de una inteligencia ligada a su sensomotricidad todavía preverbal. Y, a su vez, tenemos evidencias de la existencia de un habla preintelectual, manifestada por gritos, balbuceos, incluso por las primeras palabras, que no son simples descargas emocionales sino respuestas, muchas bastante definidas, a los estímulos de la voz humana. Todo ello autoriza a afirmar que hay componentes prelingüísticos del pensamiento y componentes preintelectuales del lenguaje.

Las raíces distintas de las funciones del pensar y del hablar, como ya dijimos, adquieren, sin embargo, plenitud, no por separado sino cuando ambas se interrelacionan. Es lo que, con carácter exclusivo y excepcional respecto a los demás primates y antropoides, sucede en el ser humano produciendo un auténtico acontecimiento trascendental que supone una revolución ontogenética y filogenética cuando, aproximadamente a la edad de dos años, “las curvas del desarrollo del pensamiento y del

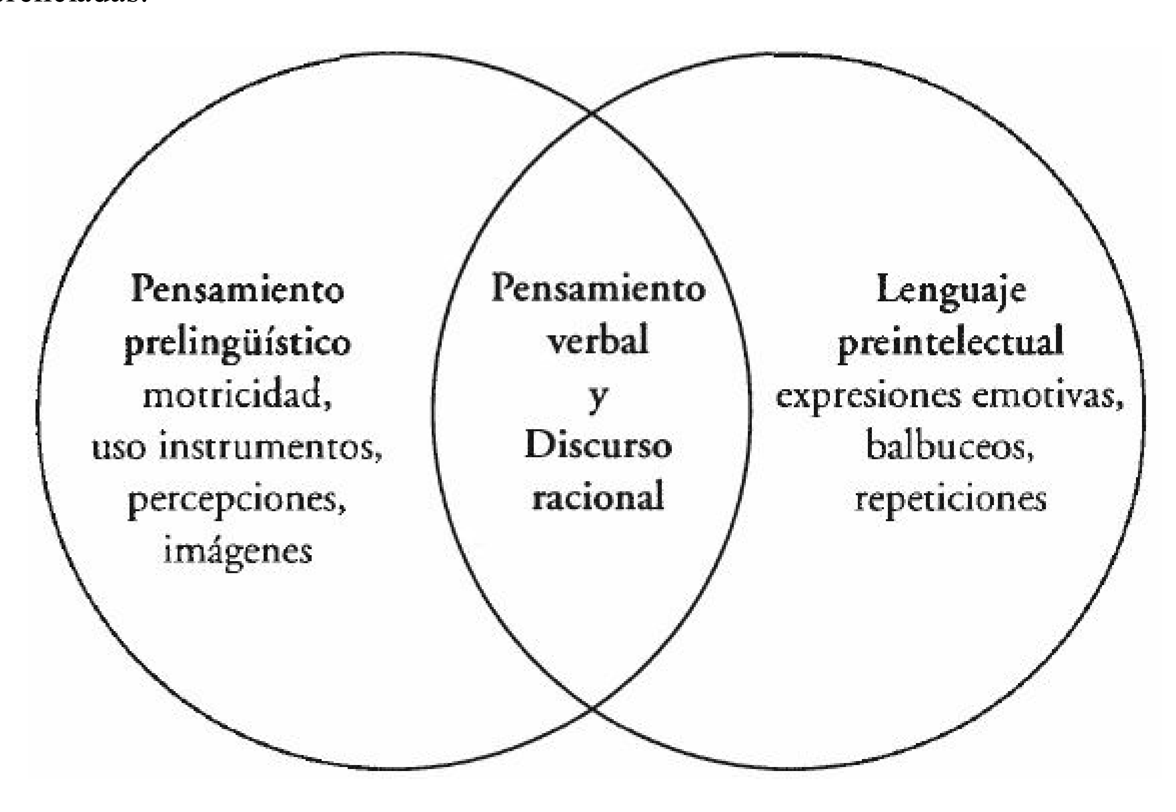
habla, hasta entonces separadas, se encuentran y se juntan, dando origen a una nueva forma de cornportamiento..., la voluntad de conquistar el lenguaje sigue a la primera vaga conciencia del propósito del habla" (Vigotsky, 1995: 106). Es ése el mayor descubrimiento de la vida que se produce cuando el niño llega a comprender que cada cosa tiene su nombre y expresa vocalmente su relación con el mundo a través del lenguaje comunicativo. Pero tal convergencia no hubiera sido posible sin las interacciones del niño con su entorno y con los valores de experiencia, entre los que está el lenguaje socialmente hablado por su comunidad. De este modo, la conjunción de lo prelingüístico y lo preintelectual dan paso a una etapa ya definitiva en que lenguaje y pensamiento no podrán caminar por sendas separadas. Este modo de entender las conexiones lenguaje/pensamiento se presenta usualmente como original de Vigotsky pero él mismo lo atribuye a W. Stern, en cuyo libro *Psychologie der fruehen Kindheit,* obra de 1914, encuentra la mejor formulación de tan crucial acontecimiento.

A partir de un acontecimiento tan significativo, el niño no sólo conoce las palabras que aprende de los demás sino que manifiesta su voluntad de hablar, preguntando y aprendiendo activamente los signos conectados con los objetos. Es un período de adaptación o aprendizaje psicológico, variable según los medios de socialización experimentados, que pasa por una primera fase en la que la palabra va asociada a la cosa, para alcanzar una segunda en la que la comprende como símbolo de la cosa. Dicho en términos lingüísticos, va interiorizando la distinción entre significante (signo) y significado (cosa/concepto), que supone una verdadera conquista intelectual, absolutamente diferenciada del uso anterior de imágenes y asociaciones. En consecuencia, puede concluirse que el habla no puede ser "descubierta" sin pensar, pero el pensamiento y el desarrollo de todas las operaciones mentales no pueden configurarse sin signos significantes, no usados indiscriminadamente sino asociados a un significado.

De acuerdo con tales supuestos, todo el proceso ontogenético cognitivo podría sintetizarse así: en un primer momento evolutivo el lenguaje hablado socialmente se interioriza psicológicamente como lenguaje interno que, en un segundo momento y en contacto con el medio social, se manifiesta en forma de expresión física comunicativa a través de palabras que, por ser síntesis que aúnan lo interior intelectivo y lo verbal exterior, se convierten en indisociables acompañantes del desarrollo del pensamiento. El lenguaje es, pues, de la mayor importancia en la determinación del pensamiento, juntamente con la experiencia sociocultural que acompaña a todo el proceso: el desarrollo del habla interna depende de los factores lingüísticos externos; el desarrollo lógico, en proximidad a Piaget, es igualmente "una función directa de su habla socializada" y el "crecimiento intelectual del niño depende de su dominio de los medios sociales del pensamiento, esto es, del lenguaje" (Vigotsky, 1995: 115).

A pesar de su confluencia, Vigotsky no funde en ningún momento la esfera del pensamiento y la de la palabra. El mismo sugiere esquematizar gráficamente la interrelación entre ambas funciones por medio de dos círculos secantes. Las partes que se superponen expresan la coincidencia del pensamiento y del habla "produciendo el que se llama pensamiento verbal. Sin embargo, el pensamiento verbal no incluye en modo

alguno todas las formas de pensamiento ni todas las formas de habla" (ibíd.,110). La parte del círculo del pensamiento que no se superpone expresa una extensa área de pensamiento que no tiene que ver con el habla: motricidad, uso de instrumentos, inteligencia práctica, etc. Y la del círculo del lenguaje no superpuesta expresa lo que en él puede funcionar sin palabras: habla interna, repeticiones mentales de experiencias memorizadas, lenguajes emotivos, etc. Esto quiere decir que tanto antes como después del momento de su interrelación, cada una de las funciones tiene formas peculiares diferenciadas.



3.4.3. Distinción lenguaje/pensamiento

Que el pensamiento puede funcionar sin palabras, lo prueba el lenguaje interno de los adultos que se manifiesta en un plano distinto al del pensamiento verbal. A diferencia de la lengua, el pensamiento no se compone de unidades separables y la experiencia muestra que, más que expresarse por palabras, se realiza en ellas. Realización que no siempre se alcanza, con la consiguiente imposibilidad de comunicación entre dos mentes o dos conciencias, tanto psicológica como físicamente. El fracaso demuestra la limitación de toda comunicación discursiva y de la independencia entre pensar y decir. Y esto porque la relación entre el pensamiento y la palabra es un proceso vivo, con alternancias y altibajos, con diferente grado de interdependencia, variable por motivos sociales, psicológicos, intelectivos, morales, etc. No es una constante uniforme, sino una historia que va evolucionando por sí misma y, si somos coherentes, en dependencia de la evolución de la experiencia lingüística. En efecto, leer *Así habló Zaratustra* y la *Crítica*

de la razón pura no lleva implícitas las mismas conexiones o contradicciones entre palabras e ideas. Ni *El Quijote* proyecta un horizonte intelectual analogable al que puede derivarse de *Cien años de soledad.*

Sin embargo, el pensamiento estructurado demanda palabras y, si no llega a materializarse verbalmente, es sólo una sombra, "una sombra estigia" puesto que, recordando a Hegel, la palabra es un ser esencial para el pensamiento (Vigotsky, 1995: 228). Al evocar la sombra estigia parece claro que Vigotsky considera real pero muerto al pensamiento no verbalizable. De una a otra orilla del subterráneo río Estigia trasladaba Caronte las almas de los muertos, lo que parece indicar que un pensamiento no verbalizado no posee virtualidad alguna. Tal primacía concedida al ámbito de la palabra, frecuente no sólo en Vigotsky, lleva implícita una cierta infravaloración de la esfera del sentimiento y de la acción, puesto que no cabe duda que expresiones sentimentales no verbales o prácticas no locutivas pueden contribuir muy eficazmente tanto a la expresividad de la interioriad intelectual y espiritual, como a su propia configuración. Por eso, más que por la relación pensamiento/palabra, el problema de su interrelación encuentra mejor solución si se plantea a través de la diada pensamiento/sig-no, pudiendo éste no ser palabra. Todo pensamiento, para no reducirse a "sombra estigia", requiere algún tipo de signo en el que pueda distinguirse un significante de un significado, que aúne, por tanto, la materialidad de la señal a un contenido conceptual. Lo que puede darse en el sentido interno como autoconciencia manifestada de muchos modos y no menos en el terreno de la expresión corporal, anímica y sentimental.

En continuidad con Vigotsky, si bien continuando la psicología de los condicionamientos de Paulov, Ivanov-Smolenski llevará a cabo amplias investigaciones encaminadas a probar la eficacia de la palabra o unidad vocálica como estímulo de comportamientos reflejos. Una palabra oportuna y precisamente dicha puede ser más eficaz que muchos otros signos o señales dirigidas a los demás sentidos corporales. Pero es Alexander Luria (1980) quien llevará a cabo un amplísimo programa que, edad por edad, ha logrado ampliar y en gran parte confirmar las tesis de Vigotsky, al comprobar el papel del lenguaje como planificador del comportamiento moral, de actitudes de todo tipo, con influencia tanto en el ámbito individual como colectivo. La importancia de las tesis de Vigotsky, como es perceptible, va mucho más allá de su repercusión teórica en el campo de la reflexión sobre el lenguaje, porque confirman una permanente convicción según la cual los actos discursivos (hablar, leer, escuchar) son actos subjetivos cuya intencionalidad confluye con una estructura por sí misma significante, la de la lengua, independiente del locutor o del lector y que ofrece un ámbito de sentido no dependiente de quien habla o lee. Esto supone que lector o locutor, el sujeto, va siempre precedido por la emergencia del sentido que procede de la propia lengua.

3.5. ¿“Pensamiento/Lenguaje” o “Inteligencias/Lenguajes”?

Además de su escasa eufonía, el enunciado puede provocar una dosis de cierta perplejidad, al desplazar la noción de pensamiento hacia la de inteligencia, pluralizando además el concepto de lenguaje. Sin pretensión de originalidad, tras el largo recorrido de los capítulos precedentes, debe recordarse la actual situación en que se encuentran tanto los conocimientos científicos sobre el tradicionalmente llamado entendimiento, cuanto las convicciones heterogéneas y actualmente comunes en torno al lenguaje. Hoy sabemos que el entendimiento no es una realidad estructuralmente homogénea ni funcionalmente unívoca, porque de lo que tenemos más constancia, dentro de no pocas vacilaciones, es de formas de pensar plurales, variables y heterogéneas, lo que aconseja hablar más de “inteligencias múltiples” que de un entendimiento o razón en sí misma uniforme. No se trata sólo de distinguir funciones, sino de apreciar la diversificación constitutiva de las propias capacidades racionales.

Podría alegarse que tal distinción estaba ya presente en las grandes filosofías, lo que es exacto sólo en parte, porque la manera de vincular hoy “inteligencia” y “múltiple” reviste características muy específicas de nuestra actualidad. Para confirmarlo veamos algunos ejemplos clásicos. Kant distinguía en la razón una triple instancia: la sensibilidad, el entendimiento y la razón, cada una con sus funciones específicas en relación con el conocimiento posible. La razón es tanto la responsable del conocimiento científico, actuando como entendimiento, como de la ilusión trascendental al saltarse sus propios límites. A su vez, además de razón científica, es también y con mayor legitimidad, razón práctica, vinculada al mundo del obrar libre. Schelling ve con claridad que para identificar el fundamento que hace posible los conceptos, debe irse más allá de ellos, concluyendo que un yo naturaleza, inconsciente, preconceptual y prelógico, es el principio mismo de la actividad intelectual. En Hegel la razón se hace visible en la multiplicidad de la naturaleza y por las expresiones del espíritu que dan carne y hacen histórica a su unidad, a través de la infinidad de símbolos, recapitulados en las grandes formas de la filosofía, el arte y la religión. Como en los tres ejemplos citados, en el resto de las grandes filosofías, la razón y el entendimiento adquieren modalidades y expresiones diferenciadas. Pero, en contrapartida, también parece exacto decir que, con gran unanimidad, las filosofías vienen hablando de “la razón” o “del entendimiento” porque a la postre se presume un sujeto unificador ontológica-mente constituido por la racionalidad, del que la crítica del empirismo clásico no alcanzó a desprenderse. Este supuesto justifica el planteamiento genérico de la relación pensamiento/lenguaje, presumiendo un sentido unívoco en ambos.

Nietzsche sugiere de modo intuitivo un cierto modelo de “inteligencias múltiples”. Su proclama teórica culmina no sólo en la defensa de lo múltiple, sino en la conveniencia de no hablar de entendimiento, eliminando en paralelo cualquier tentativa encaminada a encontrar la razón en el lenguaje. No se puede encontrar, simplemente porque la razón es una impostura antisensitiva, como proclama en el *Crepúsculo de los ídolos*. Por eso el momento más falaz de la historia del universo es aquél en que los animales inteligentes inventaron el conocimiento, según su bella y turbadora afirmación al inicio de su

opúsculo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral (Nietzsche,* 1986). Sin embargo, nuestra actualidad sigue los derroteros del experimentalismo neurológico y psicológico, apartándose de la línea crítica de Nietzsche, al que más bien contradice, para conceder a la razón, no una capacidad intelectual genérica, sino múltiples capacidades específicas y resolutivas en relación con problemas teóricos y prácticos.

En este contexto es significativa la obra de H. Gardner, especialmente su libro *Inteligencias múltiples* (Gardner, 1995), en donde hace ver la capciosa imprecisión que conlleva hablar, sin más precisiones, de inteligencia. Y eso porque una es la inteligencia que representa conceptualmente el mundo, otra la lingüística, otra la musical o pictórica... Y, diferenciándose de todas, la que demuestra el que es capaz de conocerse a sí mismo o sabe establecer relaciones fructíferas con las personas. A su vez, la inteligencia se puede mostrar como capacidad multiforme apta para aprender teórica o experimentalmente, argumentar o discernir incongruencias, hablar con destreza, captar el espacio, situar debidamente las cosas, intuir los ritmos, clarificar los propios sentimientos, comunicarse y conseguir que los demás nos entiendan, etc. Gardner distingue hasta siete inteligencias, a su vez divisibles: lingüística, lógico-matemática, espacial, musical, cinestésica, intra-personal e interpersonal que, en virtud de sus esenciales capacidades, no pueden ser consideradas simples variantes de una forma única. Cada una se manifiesta por aptitudes y disposiciones muy diferenciadas que no pueden simplemente recapitularse en la *Vorstellungo* pensamiento representativo, del que habla la filosofía tradicional. A ellas puede añadirse, como hace E. García García, una inteligencia naturalista y otra de orden más existen-cial, especialmente habilitada para el aprecio y representación de ámbitos trascendentes y espirituales. Recapitulando esa gama de "inteligencias" el mismo autor distingue en ellas cuatro funciones constitutivas: capacidad de representación intelectual del mundo, conocimiento o interiorización de experiencias, disposición estratégica para solucionar problemas concretos y adaptación al medio, equilibrando, como pedía Piaget, la *acomodación* con la *asimilación* en relación con el mundo de la experiencia (García García, 2001: 186 y ss.).

Por otra parte, la heterogeneidad de formas, géneros y estilos lingüísticos es inabarcable, de tal modo que las relaciones entre palabra e inteligencia son variables según se trate de lenguajes emotivos, de los estéticos o religiosos, del lenguaje de la lógica formal, del narrativo o lírico, etc., sin posible adscripción de efectos idénticos a todos ellos. Unos facilitarán la inteligencia representativa, otros la interpersonal, la musical o la lógico-deductiva, etc. Desde el punto de vista del *significado,* todo texto, con independencia de las intenciones de su autor, aproxima a un tipo específico de experiencia y, por tanto, guarda una relación desigual con el que hemos venido llamando entendimiento. Y desde el punto de vista del *significante,* el género, el estilo y las peculiaridades literarias aportan al lector la contrapartida de sugerencias heterogéneas derivadas de la "literariedad" lingüística. Si la experiencia significada no es indiferente, tampoco el estilo significante es sólo un valor retórico, puesto que lleva anejas profundas implicaciones semánticas. Por eso no tiene la misma dimensión o eficacia intelectual y moral leer *El Quijote*, mediante la figuración simbólica de la espiritualidad ideal de

Alonso Quijano y del realismo de Sancho, que estudiar o leer un tratado de ética que exponga el sentido individualista o comunitario de actitudes y comportamientos. Y, como hemos recordado con Vigotsky, no sugiere lo mismo el *Fedón* platónico que la *Metafísica* aristotélica. No en vano Derrida advierte sobre la importancia de los estilos, en cuanto que cada uno suscita en el lector un trance intelectual y espiritual diferente.

Se puede, en consecuencia, concluir que la relación que Vigotsky llamaba "viva" entre pensamiento y lenguaje lleva mucho más allá de los planteamientos estructuralistas, gnoseológicos, cul-turalistas o psicológicos, puesto que remite a una concepción del lenguaje y de los textos como realidades animadas, depositarios de una significación renovada, mejor, renovable, que solicita su lectura desde puntos de vista distintos, como son los hermenéu-ticos y los gramatológicos.

4
El paradigma hermenéutico

No es evidente la pertinencia del concepto mismo de "paradigma" para agrupar en este capítulo métodos de interpretación y tentativas de aproximación al sentido del lenguaje que no son a primera vista asimilables por sus analogías conceptuales. Sin embargo, además de su convergencia en el medio del lenguaje o de los signos, la "heterogeneidad hermenéutica", a pesar de sus discontinuidades e incluso contradicciones, es recorrida por una secuencia progresiva entre sus propias divergencias que, a la postre, justifica agruparlas como paradigma. Si atendemos especialmente al ambiente contemporáneo, las hermenéuticas, con aproximaciones metodológicamente diferentes, pueden considerarse en gran medida complementarias de un "paradigma" precisamente porque a todas subyace la continuidad del propósito de no desvincular convicciones ontológicas y procesos de interpretación generalmente centrados, aunque no exclusivamente, en textos (filosóficos, literarios, religiosos y simbólicos en general), en la historia, en el arte, etc.

El concepto de paradigma se refuerza si se sigue la secuencia de la que usualmente entendemos como "hermenéutica contemporánea", marcada por la progresión de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer y Ricoeur, aunque no se agote en ellos, y pueda hacerse extensiva, entre otros, a Vattimo y Rorty o, alargando el concepto de "interpretación", alcance hasta Habermas y Apel. En esta sucesión se aprecia hasta qué punto Schleiermacher quiere continuar, con adherencias renacentistas, la tradición agustiniana en la interpretación de la *Sacra Scriptura*,. Dilthey, cuya voluntad de no seccionar la conciencia histórica no parece discutible, es autor de una *Vida de Schleiermacher* que de hecho es un extenso comentario a su 'sistema de filosofía y teología", al que dedica todo un volumen (Dilthey, 1966-1982, XIV/2: 474-808).También escribe el trabajo que ve la luz con el siglo en 1900, clásico en la historia de la hermenéutica, titulado *El origen de la Hermenéutica* (Dilthey, 1966-1982, V: 317-338). Heidegger, más allá de Husserl, se remite explícita y críticamente, pero con notable reiteración, a Dilthey, tanto en *Ser y tiempo* como en *Caminos de bosque*, y no sólo en ellos. Si quedase alguna duda sobre la textura paradigmática de la hermenéutica contemporánea, Gada-mer hace preceder sus formulaciones de una extensa referencia a Schleiermacher, Dilthey y Heidegger, tanto en *Verdad y método* (Gadamer, 1977) cuanto en numerosos trabajos suyos, entre los que sobresale *Leprobléme de la conscience historique* (Gadamer, 1963). Finalmente, la hermenéutica de Ricoeur se vertebra precisamente a partir del "conflicto de interpretaciones" que, de hecho, supone la integración paradigmática de puntos de vista hermenéuticos dialécticamente opuestos

(Hegel, Freud, Husserl, Heidegger), que adquieren en su obra unidad y coherencia que escapan al lector no atento.

El propósito de este capítulo se orienta a esclarecer precisamente este paradigma, atendiendo de modo más extenso a sus manifestaciones contemporáneas, y poniendo a su vez de manifiesto sus implicaciones para una filosofía amplia de la subjetividad.

4.1. Concepto y progresión de la acción de interpretar

La derivación sustantiva *interpretación* no debe apartar la atención del significado activo del verbo del que procede, "interpretar", que indica acción y no estado. De los siete significados que el *Diccionario de la Lengua Castellana* le asigna, puede deducirse un concepto preciso, que no hace sino reforzar la connotación activa que entronca con la raíz griega. En su primera acepción, interpretar es "explicar o declarar el sentido de una cosa, principalmente de textos faltos de claridad". Y, en su acepción cuarta, se le atribuye el significado de "representar un texto de carácter dramático". También se le asigna el de traducir, ejecutar una pieza musical. De tales significados se deduce un *contexto semántico* en el que se inscribe la acción de interpretar en la hermenéutica que podemos calificar, no muy precisamente, de filosófica, si bien cada filosofía le confiere una significación singular. En este contexto, aproximándose a las acepciones una y cuarta del *Diccionario,* se entiende la interpretación como acto de explicar o manifestar el sentido de algo que puede ser objeto de aclaraciones no coincidentes, por la mediación de alguien, quien, como en la representación teatral, introduce su propia subjetividad. En consecuencia, interpretar supone, por una parte, "algo" falto de univocidad, de unicidad de sentido o que, cuando menos, no está dotado de significación evidente y puntual. Por otra parte, no es concebible una acción sin referencia a un sujeto, lo que, desde el inicio, plantea el problema de la objetividad. En esta doble contingencia, la que proviene de la cosa y la originada en el intérprete, radica precisamente la razón de ser de las hermenéuticas. A ellas corresponde replantear todo proceso de conocimiento con pretensión de verdad sin poder abdicar de la duplicada finitud de su punto de partida.

Esta doble contingencia es percibida con agudeza por Aristóteles al aclarar el verbo griego *hermeneúein,* cuyo significado, ya vigente en Platón, es el de transmitir mensajes. Aristóteles recurre al concepto *hermeneía* para indicar los modos de refutar basados en formas de expresión que "interpretan" indebidamente las cosas, lo mismo que puede suceder con la homonimia, la ambigüedad, la composición, etc., que él cita como procesos susceptibles de provocar una falsa apariencia en la argumentación, según *Refutaciones sofisticas,* 165b 25-166b. Interpretar, por tanto, significa lo mismo que establecer valores en el discurso, *salva veri-tate*. Acepción que se confirma en la *Poética* (1450b, 14) en donde, exponiendo las partes de la tragedia, la *hermeneía* se relaciona con la expresión y es sinónimo del uso o selección de los nombres para expresar el pensamiento. Se hace así equivalente a la fijación de conceptos por palabras. De forma primorosa, en *De par-tihus animalium* (II, 17, 600a, 30) dice que las aves se valen de su canto (de su lengua) para la *hermeneía recíproca,* esto es, para coordinarse, ponerse de acuerdo o comunicarse.

En el tratadito titulado *Perí Hermeneías,* traducido no muy adecuadamente por *Sobre la interpretación,* Aristóteles viene más a completar que a rectificar los conceptos anteriores. Aquí su intención es distinguir nombres de verbos, negación de afirmación, declaración de enunciado (16 y ss.), para establecer la naturaleza de cada palabra y no su valor semántico en una conversación o intercambio de mensajes. La *hermeneía* se hace

entonces sinónimo de discurso significante o apofántico en relación con las realidades significadas. El discurso es “interpretación” en cuanto que, precisamente por medio de la naturaleza de cada palabra (nombre, verbo), “interpreta” las cosas en cuanto que da cuenta de su modo de ser real. Se pone así en evidencia una doble convicción: el discurso enunciativo o apofántico es capaz de interpretar la realidad y ésta, a su vez, es susceptible de ser elevada al discurso.

Con conceptos hoy ya depurados por una larga tradición, podemos decir que la hermenéutica se asocia a la interpretación entendida como proceso encaminado a establecer los valores semánticos aceptados por quienes entran en conversación. Lo que equivale a decir que interpretar supone ponerse de acuerdo en los significados, entendiendo que el interlocutor puede ser también texto, obra, monumento o cualquier otro signo. Es, pues, un proceso de mediación entre dos o más implicados en un mensaje al que se reconoce, no sólo un significado, sino también capacidad para producir significación o “significancia” que reclama ser interpretada, lo que solicita no sólo previsiones gramaticales, estrictamente centradas en la lengua o en los textos, sino también contar con las capacidades comunicativas de los interlocutores, la dimensión veritativa o no de los mensajes y la posibilidad de su aplicación.

4.1.1. Momentos en el proceso de la acción de interpretar

Esta afirmación última asocia la interpretación con un proceso en el que se pueden distinguir varios momentos que progresivamente van superando la contingencia significativa que por una parte vincula y por otra aleja obra e intérprete. Momentos lógicamente simultáneos, pero metodológicamente diferenciables en un itinerario que demanda cautelas en cada uno de sus hitos, que Husserl ha tipificado con lucidez y las hermenéuticas posteriores han sabido usufructuar.

Interpretar lleva implícito, como primera condición, el concepto de *discurso enunciativo* que las *Investigaciones lógicas* han explorado con detenimiento (Husserl, 1976: 233 y ss.) Es el momento de la *Aussage,* como *enunciado* que no sólo tiene significación sino que también la produce, esto es, está dotado de “significancia”. La interpretación supone aceptar un discurso que inscribe en sí mismo el sujeto del decir, la cosa dicha y el circuito de la comunicación. Lo que, además, demanda la confrontación metodológica con la lingüística, con el estructuralismo y con la filosofía analítica, como haremos en el capítulo siguiente. El segundo momento es el propiamente explicativo, la *Aus-legung* o *interpretación*, que se sobrepone al anterior como momento propiamente aclarativo o de elucidación del sentido, al que Husserl había convertido en fundamental para la actitud fenomenológica. La *Auslegung* desempeña el papel de clarificación entre significaciones esencialmente ocasionales y significaciones unívocas, dentro de los propósitos de formulaciones lógicas y unívocas de las *Investigaciones lógicas*. En las *Meditaciones cartesianas* la constitución del otro como “álter ego”, particularmente en la *Meditación, V,* se realiza a través de un proceso de interpretación: el de la esfera de la

intersubjetividad recurriendo al concepto de analogía por la cual el otro es interpretado como alguien que puede decir "ego". Es, por tanto, un "álter ego" (P. Ricoeur, 1986).

La articulación de los dos momentos anteriores es característica de las hermenéuticas propiamente exegéticas. El tercero, derivado de la mediación subjetiva del intérprete, es el momento de la *apropiación* del significado o *Aneignung,* en cuanto que todo intérprete, para interpretar, no puede permanecer ajeno o neutral al proceso de la "significancia" de lo interpretado; ello impide asimilar objetividad hermenéutica y conocimiento científico. El momento último viene marcado por el *interés,* puesto que el intérprete interpreta siempre desde un determinado horizonte intelectual, práxico, espiritual, etc. que se amplía, rectifica, confirma, etc., a partir de la significación interpretada. Es el momento de la *Anwendung* o *aplicación,* que compromete a las hermenáuticas en la tarea de actualizar y hacer contemporáneo el significado.

La interpretación, en consecuencia, debe entenderse no como operación singular, focalizada a este o aquel momento, sino como *secuencia de actos* de los que cada uno se regula por exigencias metodológicas peculiares que se convalidan sucesivamente como progresión coherente desde el enunciado lingüístico hasta la aplicación de su sentido. En este proceso, la "objetividad", en lenguaje próximo al kantiano, actúa como idea reguladora que motiva la transición de momento a momento, siendo el ideal de universalidad más un horizonte que una adquisición, como se verá en otro capítulo. De hecho, las hermenéuticas contemporáneas han recorrido, con desigual atención hacia cada uno de ellos, esta secuencia de momentos.

4.1.2. La formación de criterios hermenéuticos: exégesis e interpretación

El contexto tradicional con el que entronca la hermenéutica filosófica contemporánea no es otro que el de la interpretación de los textos, en menor medida los clásicos, y con notabilísimo interés la motivada por los libros sagrados.

Los *textos clásicos grecolatinos* fueron, como es sabido, centro de interés en el ambiente del Renacimiento pero, de hecho, en aquel momento no se planteó la necesidad de una hermenéutica, sino que las intenciones interpretativas se mantuvieron en el ámbito del desarrollo de la retórica y de la diversidad de dialécticas. Bien es cierto que todo un movimiento "semántico" surge por oposición al gramaticalismo de la época, como recordamos en el capítulo primero, y nace sobre todo con Lorenzo Valla (*Dia-lecticae disputationes,* 1439) y Petrus Ramus (*Dialecticae institu-tiones*, 1543), quien influye en Francisco Sánchez de las Brozas. Por no menores motivos habría que recordar la obra del universal valenciano, Luis Vives. Acorde con las motivaciones de la época, el movimiento literario en torno a la *Biblia Políglota Complutense*, que ocupa los primeros veinte años del siglo XVI, está animado por criterios exegéticos y no hermenéuticos. Es posible que una de las razones por las que Erasmo no quiere venir a Alcalá sea su mentalidad de intérprete libre del Libro Sagrado, no habituado a métodos exegéticos, esencialmente filológicos, que regían los criterios de Cisneros y de sus colaboradores (M.

Macei-ras, 2002). La tardía obra de G. Vico (1668-1744), casi por entero del siglo XVIII, no puede considerarse como una hermenéutica, si bien su intención radica en la recuperación de la continuidad del saber y de la cultura tradicionales, en cuya secuencia entiende que debe inscribirse la de su tiempo, objetivo que se propone en *La scienza nuova* (1744), en la que retoma tesis de su obra *De nostri temporis sudiorum ratione*, publicada en 1708, iniciando el siglo.

Los *textos sagrados bíblicos* son los que van a suscitar y mantener una tradición interpretativa de la que se irán originando y desarrollando criterios hermenéuticos que, complementados y reinterpretados, no están ausentes de las hermenéuticas contemporáneas. El "Libro" es, para el creyente, la contrapartida de su certeza, pero no por eso deja de encontrarse, como obra escrita, alejado de su experiencia. Que el ambiente posthusserliano haya propiciado el interés por reformular el sentido de la creencia a partir de la fenomenología de la experiencia religiosa, no quiere decir que eso elimine, puesto que la complementa, la configuración de la fe a partir de la relación al texto. El creyente acepta la verdad del "libro" del que, no obstante, le separa una "distancia temporal", la *Zeitenabstand*de tradición luterana, vertida como *temporal gulf en* las corrientes exegéticas reformadas posteriores. Esa situación afecta no sólo a la distancia temporal sino a la naturaleza misma del mensaje que se recibe con la conciencia de que él procede originariamente de otra cultura. La hermenéutica debe recubrir esta distancia, tanto en el tiempo como en el sentido, retomando lo que hasta entonces había olvidado: poner la distancia temporal y su significación al servicio de la comprensión.

Como advierte el propio Gadamer, en el ambiente katóli-co/tridentino esta comprensión se buscaba a partir de la autoridad de la tradición y bajo el imperativo de las verdades dogmáticas, establecidas ya a distancia de las formulaciones textuales de los libros sagrados, aunque en ellos se encuentren sus razones. La actitud correspondiente es más la de "auditor" que la de "lector", característica del punto de vista reformado en el que se propugna la vuelta al *Libro* entendido como *sui ipsius interpres.* Sin embargo, tanto en uno como en otro ambiente, hasta el siglo XIX, la hermenéutica fue fundamentalmente exegesis, más que interpretación, entendiendo la "vuelta al libro" como trabajo centrado en el momento discursivo de la *Aussage.* En todo caso, tanto en el ambiente católico como en el reformado, el predominio histórico de lo exegético no impidió que se fuese abriendo paso la preocupación por los problemas del sentido, como se pone en evidencia desde la antigüedad.

4.2. Contribuciones conceptuales al paradigma hermenéutico

En el capítulo primero hemos recordado ya la tradición exe-gética alejandrina. Pero son explícitamente destacables algunas contribuciones conceptuales que, además de balancear exegesis y hermenéutica, han aportado ideas esenciales para la configuración de un paradigma hermenéutico. Su evocación, aquí asociada a autores y tiempos, no viene motivada por su interés histórico sino por la importancia que siguen manteniendo, también en la mentalidad hermenéutica contemporánea.

Agustín de Hipona es uno de los primeros en sugerir criterios hermenéuticos. En el *De doctrina christiana* (Agustín XV, 1969) muestra, con notable modernidad, hasta qué punto es necesario establecer con claridad la distinción entre la *cosa* y los *signos* que la expresan-*Quid res, quid signa* (ibíd., 58)-, puesto que "las cosas se conocen por medio de los signos", y el "signo es toda cosa que, además de la fisonomía que en sí tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa distinta" (p. 97). Y dando por cierto que en las *Escrituras* la naturaleza de la cosa va asociada a la afirmación de "Dios Trinidad", eso no le exime de dedicar el libro primero de la obra a su comentario, para pasar en el segundo a analizar el signo y sus clases, entre las cuales la palabra ocupa un lugar de privilegio. Y aunque San Agustín no es ajeno al alegorismo, tan propio de su tradicional formación retórica latina, el *De doctrina christiana* es un buen ejemplo del respeto a la textualidad al solicitar que se conozcan las figuras y tropos (p. 195), que se estudie la lengua hebrea, pidiendo con reiteración que se lean y estudien las Escrituras (p. 109). Escrituras en las que no todo es claro y por eso deben eliminarse las ambigüedades a través del análisis de las palabras (p. 162) y confrontando los pasajes oscuros con otros más claros (p. 193). Estas cautelas lingüístico/exegéticas deberá conocerlas y practicarlas el orador sagrado para exponer la doctrina cristiana con autoridad y claridad. El libro IV de la obra que estamos citando (pp. 216 y ss.) es, de hecho, un tratado de oratoria que, con preceptos de retórica general, atiende a las cualidades exigióles a la oratoria sagrada, de la que no queda exenta la belleza en la expresión, la claridad en los ejemplos, la exposición sencilla y llana y los efectos de estilo moderado que logre hacerse entender, deleite y mueva el ánimo. En fin, todo un manual, no tanto de hermenéutica, cuanto de preceptiva comunicativa, todavía útil en los contextos actuales.

Tales preocupaciones confieren a la obra agustiniana una innegable modernidad por doble motivo: porque percibe la dificultad de la captación del sentido de los textos, incluso cuando su lectura está guiada por un principio subjetivo, como es la fe en el caso del creyente; y porque no disocia la interpretación del texto sagrado de las mediaciones lingüísticas, evitando la apropiación directa de su significado, sea a partir de criterios espirituales o teológicos como éticos o morales. Sin embargo, tales preocupaciones no pueden extrapolarse del proceso "fenomenología)" de la *mens* agustiniana, cuyo movimiento coincide con el itinerario de ascensión hacia Dios y la consecución de la sabiduría, de la *sapientia* que, según el texto que comentamos, va precedida de las etapas de *timor, pietas, scientia, fortitudo, consilium y purgado cordis.* Estados que

pertenecen, como es evidente, a la esfera de lo vivido y, por tanto, previos (y precursores) de la recta comprensión de lo discursivo (Villalobos, 1982: 249).

Tomás de Aquino es otro destacable modelo en la previsión clara de los problemas que lleva implícita la relación exégesis-her-menéutica, con supuestos tan actuales hoy como en su tiempo. Son en él destacables dos series de ideas, notables en sí mismas e ineludibles al hablar de "hermenéutica contemporánea".

En primer lugar su *doctrina de la analogía.* Como es sabido, Aristóteles no usó el término *analogía,*, concepto matemático griego que indica proporción. Su conocida aclaración de la doctrina según la cual "el ser se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única" (*Metafísica,*, IV, 2, 1003a, 32), recurre al verbo *értetai* traducido por el latino *pendent* (1003b, 17), en castellano "dependen", con el sentido de "estar suspendidas", para aclarar la relación entre la sustancia y las demás categorías. El medieval latino *analogía* no es una traducción seguramente inocente, sino que, retomando el sentido griego, quiere precisamente introducir el concepto de proporción (matemática) para interpretar la relación entre Ser y entes: Dios (Ser = *ipsum suum esse)* da a las criaturas el ser (entes = *habent essé),* según su mayor o menor aptitud para recibirlo (a través de su esencia = *per essentiam,* no como accidente, según la interpretación de Avicena).

En este contexto, la *analogía* supone introducir un principio de comprensión lógica manteniendo la dependencia y la diferencia Ser/entes, así como la gradación entre ellos (*De ente et essentia,* I). En este contexto de la *ontología de la participación* a partir de la acción divina (creación), la analogía se eleva a principio de una hermenéutica cuya modernidad no parece discutible. Primero porque se erige en criterio de compresión de la que, con bastante menos claridad, Heidegger calificará de "diferencia onto-lógica" (*Sein/Dasein*), a partir de cuya distinción se despliega su hermenéutica. Segundo, porque a través de la analogía Santo Tomás replantea en términos muy claros los problemas de la referencia lingüística y del valor veritativo de los enunciados, asunto común y actual, sobre todo a partir de Frege, de lo que también hablaremos. En este sentido, las páginas de la primera parte de la *Suma teológica* dedicadas a "De nominibus Dei", son un ejemplo de precisión terminológica y cautela hermenéutica, proponiendo los problemas de la sinonimia *(a. 4),* de la univocidad *(a. 5 y 6) y* de la analogía *(a. 10).* Conceptos que, como más adelante se verá, traen a primer plano los asuntos de la referencia indirecta, del símbolo, de la metáfora y del lenguaje poético (Tomás de Aquino, 1947,1: 469-527).

La segunda serie de ideas tomistas que perduran hasta hoy viene de su interés por la interpretación de los textos teniendo en cuenta que ellos pueden albergar *varios sentidos*. Asunto tratado menos extensamente pero al que Santo Tomás recurre con amplia frecuencia considerando que es algo comúnmente admitido. La doctrina sobre los "cuatro sentidos de la escritura" se remonta, a juicio de Alonso Schókel y de Julio Trebolle, al siglo quinto aunque, según la lectura del *De doctrina christiana* al que acabamos de referirnos, está ya implícita en San Agustín (L. Alonso Schókel, 1987: 69; J. Trebolle, 1993: 590).

Santo Tomás le dedica la breve cuestión sexta, del *Quodli- betum septimum* (Tomás

de Aquino, 1956: 145-148). Para él no parece que ofrezca dudas afirmar que en las Escrituras deben distinguirse el sentido literal y el espiritual: *"Scriptura manifestatur veritas dupliciter. Uno modo secundum quod res significanturper verba: et in hoc consistit sensus litteralis. Alio modo secundum quod res sunt figurae aliarum rerum: et in hoc consistit sensus spiritua*-/¿r"(Tomás de Aquino, 1956: 146). Ahora bien, el sentido *literal,* llamado también histórico, debe ser atendido en su formulación textual, de tal modo que todo pasaje oscuro será esclarecido por otros más claros, como ya advertía San Agustín. A su vez, el sentido literal deberá justificar el sentido *espiritual,* en su triple modo de expresión: *alegórico* sobre el que se sustenta el edificio de la fe, *tropológico* o *moral* sobre el que se edifican las costumbres y *anagógico* sobre el que se erige la escatología de la vida cristiana y su esperanza. En consecuencia, Santo Tomás opta claramente por no dejar sentido alguno desvinculado de la atención y respeto a la letra, aunque ella está impregnada de espíritu. Lo que, concluyendo por nuestra cuenta, prefigura la moderna hermenéutica que, confiriendo primacía a la obra, no disocia el significado de la mediación lingüística objetiva. Asuntos a los que hoy atendemos con más intensidad, pero que no hemos inventado.

La evocación de los dos grandes maestros en los que exégesis y hermenéutica se unifican, confirma, por adelantado, que no puede darse una interpretación absolutamente ajena a ciertos ‘ presupuestos" ligados al intérprete. Es el problema de la "precomprensión" aceptado como "principio hermenéutico", aquí derivado de la religión, que no es sólo propio de la tradición cristiana sino que se da, con más fuerza si cabe, en la tradición judaica y se erige en exclusivo en la tradición islámica (Ramón Guerrero, 2001). Y dificultades análogas a las cristianas se presentan tanto en las hermenéuticas judías como en las musulmanas (Lomba, 1988).

La versión fenomenológica de tal problema se actualiza en el concepto de *Vorstruktur,* preestructura de la comprensión, o ámbito previo de sentido, en lo que Heidegger será reiterativo, y que en la hermenéutica postheideggeriana se asocia a la exigencia de someter la comprensión a la fuerza de la significación textual, a cuya estructura lingüística se confiere primacía.

La vinculación exégesis/interpretación, tomando como punto de partida la fe en el nuevo contexto teológico del Renacimiento, es continuada por el propio fundador de la hermenéutica protestante, Lutero. Su vuelta a los textos se produce, no sin cierta paradoja y en proximidad a la tradición católica, desde un *principio hermenéutico* no textual sino dogmático que le sirve de guía: la distinción Ley-Evangelio que le lleva a interpretar, incluso el libro de los Salmos, en clave cristológica (G. Ebeling, 1964: 113-114). Imperceptiblemente, la vuelta al texto se hace por caminos que no son los del texto.

B. Espinosa, inaugurando sus propios supuestos hermenéu-ticos, aparece en el *Tratado teológico-político* como referencia importante por su interpretación general de la Biblia (Espinosa, 1986). Coherente con su monismo ontológico, parece acertado afirmar que el contexto de la obra "no es la cuestión judía... sino la crítica de toda religión" (Albiac, 1987: 178) a partir del supuesto fundamental que desvincula su esencia de cualquier ritualidad para asimilarla a la "sencillez y sinceridad de ánimo" (Espinosa, 1986:

27), que en la Escritura aprende la enseñanza de la piedad, encaminada a la salvación y a la beatitud (Espinosa, 1986: 211), por encima de placeres, honores y riquezas.

Para nuestro propósito, reviste muy señalado interés el capítulo séptimo del *Tratado*, titulado "De la interpretación de la Escritura" (Espinosa, 1986: 191) en donde, a su vez, se sintetizan presupuestos esenciales de la filosofía de Espinosa. El capítulo está inspirado en una idea esencial: las enseñanzas de fondo de las Escrituras "se expresan con las palabras más corrientes, ya que son muy comunes y no menos sencillas y fáciles de comprender", por eso es suficiente para interpretarla la "luz natural" (p. 194), discrepando explícitamente de Maimónides, cuyas ideas teológicas comenta brevemente, y apartándose de la tradición de los fariseos y de la de los "Pontífices romanos" (p. 317).

A pesar de la advertida sencillez, el capítulo propone algunas reglas que establecen *preceptos* que podrían sinterizarse como sigue: en primer lugar deben ser *rechazados los prejuicios* que proceden de cuanto vaya contra la razón, como las supersticiones, la sospecha de sentidos ocultos, los presupuestos teológicos; en segundo lugar, estableciendo una analogía con el libro de la Naturaleza, "la regla universal para interpretar la Escritura es no atribuirle como enseñanza suya *nada que no hayamos constatado plenamente en su historia*5 (p. 195) que, según su propia aclaración, coincide con la textualidad escriturada; en tercer lugar, la simple luz de la razón y del *libre examen* debe ser el criterio de verdad, puesto que la "autoridad máxima para interpretar la Escritura está en poder de cada uno" (p. 218). Espinosa propone, además, algunas normas para alcanzar esa fidelidad a la *historia* del texto, como son conocer la naturaleza y propiedades de la lengua (hebrea) siguiendo el sentido de sus frases, coordinar la diversidad de sentidos a partir de "temas capitales", interpretar la individualidad (profetas) por el género (profecía). Tales cautelas son necesarias en virtud de las dificultades derivadas de la naturaleza estructural de la lengua hebrea y los problemas de su traducción (ambigüedad de conjunciones y adverbios, dificultades de los tiempos verbales, no distinción de oraciones, etc.).

En el contexto del capítulo al que estamos aludiendo, se aproxima Espinosa a nuestras preocupaciones por varios motivos: el privilegio concedido al texto, la atención a la competencia lingüística, la distinción entre autor y sentido, la disociación entre exégesis y hermenéutica, puesto que, si bien se requiere la mediación de los mecanismos del análisis exegético, la interpretación semántica queda bajo la autoridad exclusiva del lector. Esta mentalidad alberga, sin embargo, una notable distancia entre el concepto luterano de *libre examen,* regulado por el sentido lingüístico, y el espinosista, en donde el texto adquiere carácter de significante con significación abierta a la libertad del lector, sin que esto justifique aproximar Espinosa a Derrida, en cuanto que en este último el texto está desposeído de horizonte hermenéutico y en aquél su concepto de religión actúa como principio de toda interpretación, por libre que ésta sea. Sin que aquí parezca pertinente aludir más al asunto, lo cierto es que la hermenéutica de Espinosa no será ya indiferente tanto a las tradiciones teístas como a las ateas, sea en relación con su propia obra como en lo que concierne a interpretación general de la Escritura.

Fray Luis de León es acreedor a una reconocida mención por su notabilísima

significación, puesto que sus criterios hermenéuti-cos se adelantan a puntos de vista que hoy tenemos por muy actuales, y que ya aparecen en obras suyas como *Exposición al libro de Job* y, sobre todo, en *Los nombres de Cristo*, ya a partir de su Prólogo (Fray Luis de León, 1944). En primer lugar, con no pocas referencias polémicas, es notable su insistencia en vincular la certeza con la lectura. El motivo por el que Dios quiso que la Biblia se escribiese en lenguaje llano e inteligible para todo el pueblo fue el de facilitar su lectura para aquilatar la fe a partir de ella. De ahí su crítica a quienes la hacen imposible al no permitir o dificultar su traducción. En segundo lugar, fray Luis retoma las tesis originales de Ockham, no las del nominalismo de Salamanca, al entender el lenguaje como complejo de signos, artificiales en cuanto significantes, pero con significado vinculado a la naturaleza de la cosa que expresan. De este modo, el signo o nombre es *supposito* (=*positio pro alio* = "estar en lugar de otro") que remite siempre a una cosa o realidad singular y no a una idea o *natura communis,* abstracta o universal. El lenguaje adquiere así notable realismo.

Una tercera razón justifica la modernidad hermenéutica del gran maestro de Salamanca. Es su interpretación de los bíblicos "nombres de Cristo" como símbolos que se ofrecen al lector para que pueda acceder, por su mediación, a significados que el lenguaje usual no alcanza a expresar. A partir de tales supuestos, *Los nombres de Cristo* adelanta la formulación de las actuales tesis sobre la metáfora/símbolo que, desde Aristóteles y pasando por Kant, llega a la poética y a la hermenéutica actuales (Ricoeur). Fray Luis toma los nombres, no como conceptos, sino como símbolos que actúan a modo de esquemas, en el sentido kantiano, encaminados a configurar un conjunto significativo, conceptualmente incoherente, precisamente porque su función es la de remitir a la construcción por el lector de una referencia-no concepto-de segundo orden. Esta referencia, para el creyente, coincide con la realidad de un Cristo no nombrable conceptualmente en virtud de su trascendencia; para el no creyente sugiere un *modo de ser* diferenciado del que pueda ser concebido por el sentido común.

Por estas razones, fray Luis no sólo es predecesor de tesis hermenéuticas contemporáneas, sino que adelantó su aplicación a partir de una concepción del lenguaje y de la función poética a las que hoy recurrimos atribuyéndoles rango de actualidad.

Fray Luis representa un decidido esfuerzo en favor del texto que, a la postre, no se encuentra de modo tan explícito en la tradición protestante, si bien será en ésta donde se darán pasos definitivos en torno a la configuración de criterios exegéticos y hermenéuticos. Sin perdernos ahora en la historia, deben ser debidamente reconocidos aportes tan significativos como los de Johann Ernesti en su *Institutio interpretis Novi Testamenti* (Weid-mann, Leipzig 1761), que propugna puntos de vista hermenéu-ticos válidos para la *Escritura,* ampliables a todos los demás textos. No menor es la importancia Friedrich Ast, actualizando la antigua distinción de *niveles de significación en los textos:* histórico, que requiere una "hermenéutica de la letra"; gramatical, que reclama una interpretación del sentido ligado a los enunciados; espiritual, que solicita la aproximación a la mentalidad, a la visión del mundo, en fin, al *espíritu* de su origen. Su obra *Grundlinien der Grammatik, Hermenneutik und Kritik* (Thomann, Landshut

1808), tendrá notabilísima repercusión. Ciertamente el espíritu romántico subyace ya a estas hermenéuticas que, en el fondo, como señala Ast de modo sintomático, disuelven la temporalidad y los demás sentidos, en el sentido y en la significación espiritual *(geistige*). Asuntos que quedan planteados y recogerá, de modo ejemplar, Schleiermacher.

Con mayor o menor claridad, el recurso a un *criterio hermenéutico* previo a la interpetación, se perpetúa y mantiene vigente también en una mentalidad tan crítica como se propuso ser la ilustrada. En relación con la interpretación del pasado, se considera histórico aquello que, según la mentalidad ilustrada, había contribuido a lo que en la *Aufklarungsc* entendía por progreso, tipificando como tradicional lo que, según tales criterios, no lo había favorecido.

Un último haz de problemas es el inherente a la traducción, a la contextualización, a los géneros literarios, a la transculturación, etc., con la secuela de asuntos que llevan implícitos. Enunciando aquí sólo el problema de la *traducción,* es bien sabido que traducir una lengua, con un plus de dificultad si es muerta o antigua, no supone emparentar sinónimos en un paralelismo semiótico, sino capacidad para encontrar la expresión, no sólo lingüísticamente correcta, sino mediadora entre significados pertenecientes a dos mundos alejados en el tiempo y disociados por sus concepciones del mundo, de lo divino y de lo humano. A su vez, cada lengua tiene formas de expresión, estilos y géneros a los que recurre con más asiduidad, sólo debidamente interpretables a la luz de los lugares comunes comunicativos y de las connivencias prerreflexi-vas básicas vigentes en la comunidad lingüística originaria. Tales lugares comunes no son coincidentes con los del intérprete o traductor que, por su parte, está sometido a los peculiares de su len-gua y cultura.

De la dificultad, percibida desde las hermenéuticas alejandrinas, es una notable e ilustrativa muestra actual la obra de R. Bultmann, replanteando la vinculación entre sentido y formas simbólicas, cultural y lingüísticamente ajenas al intérprete. De ello es ejemplo su *Jesús, mitología y desmitologización* (Bultmann, 1968). El problema no afecta sólo a la hermenéutica motivada por textos, puesto que es igualmente advertido en el campo del arte. Así lo puso de manifiesto la estética alemana, sobre todo a partir del *Laocoonte* de Lessing, en discusión con Wickelmann, en la que aflora la posibilidad de interpretaciones divergentes de la misma obra (E. Lessing, 1977).

Con una tradición de asuntos y problemas como los hasta aquí simple y brevemente evocados, la hermenéutica adquiere una configuración más sistemática a partir de la figura y obra de Schleiermacher. En él puede situarse el inicio del “paradigma hermenéutico” contemporáneo.

4.3. La superación del "malentendido" en Schleiermacher

Más teólogo que filósofo, participa de las discusiones teológicas de fin de siglo y, como para Hegel, también para Schleiermacher no es admisible desvincular Dios y mundo, de tal manera que el primero sin el segundo es una unidad vacía y el segundo sin el primero se reduce a pluralidad sin unidad posible. La religión es el sentimiento de dependencia absoluta respecto a Dios, cuya imagen va configurando la diversidad de religiones, tanto las naturales como las sobrenaturales. Dentro de este contexto, a Schleiermacher le interesa menos la realidad de Dios que la de Cristo, presencia histórica y real del Padre. Podría decirse, adelantando el lenguaje heideggeriano, que Cristo es la interpretación mundana e histórica de la divinidad *(Reden über die Reli-giori).* De ahí que la certeza religiosa dependa de la crítica histórica, que debe revalidar la existencia real de Cristo y de su mensaje. Para ello es esencial la *interpretación histórica y textual* capaces de asumir el sentido originario de los textos y de su doctrina. De este modo, la identidad del creyente queda pendiente de la validación de la objetividad textual. O, ampliando aquí la extensión del concepto, la identidad subjetiva se vincula a la asunción crítica de la historicidad, referida a Cristo y a su mensaje en los *Evangelios*.

La importancia de la obra de Schleiermacher la percibió primero Dilthey, que le dedica una biografía, pero es Gadamer (1977: 240) quien estimuló la reedición de sus escritos y su estudio, sobre todo a través de su discípulo H. Kimmerle, lo que ha permitido que podamos hoy hacernos una visión más cabal de los dos períodos de la obra hermenéutica de Schleiermacher. Antes de los trabajos de Kimmerle, se le interpretaba como exlusivamente psi-cologizante, atendiendo sólo a sus escritos últimos. Sin embargo, sus primeros escritos dan motivos suficientes para ver en ellos la formulación, ciertamente poco elaborada, de una hermenéutica más regulada por criterios lingüísticos y metodológicos, sin que ello le libere de las opiniones que lo vinculan a un excesivo psi-cologismo, entre las que se cuenta la del propio Kimmerle.

Schleiermacher percibe la conveniencia de una mediación entre la razón y el sentimiento, o lo que es lo mismo, entre filosofía y teología, que ejerza de instancia crítica. Crítica no de las posibilidades del conocimiento objetivo, continuando a Kant, sino de los documentos y textos por los que, con notable despego de Kant, sea factible revalidar la verdad. Es así como la exegesis teológica se transforma en hermenéutica general, que debe regularse por los mismos principios y exigencias de las demás ciencias o saberes históricos, lo que hace de Schleiermacher el teólogo hermeneuta, ideal de la tradición protestante, como manifiesta Karl Barth. Este recurso a lo histórico tiene la misión de colmar críticamente la fisura entre razón pura y razón práctica, en cuanto que ni en una ni en otra puede ser fundada la certeza inherente al sentimiento al cual va asociada la religión. Percibiendo la dificultad de situar la certeza de la fe en una sola fuente, dirá que el espíritu boga "entre dos aguas", la de la razón y la del sentimiento (Schleiermacher, 1923: 349-350). Para que no se produzca el desequilibrio entre ellas, es exigible una mediación nueva, un nuevo logos o logos hermenéutico, regido por lo que hoy llamamos razón en el lenguaje. Es así como los textos y su interpretación se erigen

en mediación necesaria para sustentar la certeza de la fe, que encuentra en la hermenéutica bíblica el principio de su confirmación. Tal decisión obedece, en el fondo, a "un concepto particular de razón como razón estructurada en torno a una base dialógica. El pensamiento es comparado a una conversación, a un diálogo y como tal debe resolverse. Ello implica no sólo introducir los rasgos del diálogo [...] en el concepto de razón, sino además analizar la estructura de la razón desde una perspectiva lingüística" (I. Izuzquiza, 1998: 197).

Esta mediación comprensiva entre lenguaje y razón no alcanzará su objetivo sino evitando el malentendido *(Missverstandnis)* en relación con la textualidad, lo cual requiere, con una notable carga de romanticismo, remontarse al autor y a las condiciones originales de su producción o creación. La comprensión será adecuada sólo cuando el intérprete sea capaz de "comprender al autor tan bien o mejor de lo que él mismo se haya comprendido" (Schleiermacher, 1959: 56).

Este proceso de identificación con el autor solicita la reconstrucción de su proceso creador para alcanzar la máxima compenetración (ibíd., 32, 88), lo que lleva implícita una cierta apuesta por la adivinación, que no debe sorprender puesto que ésta es un proceso universal que se presume en todo esquema de comunicación e incluso en el proceso de aprendizaje de una lengua por el niño (ibíd., 40). Esto no quiere decir que un intérprete pueda desplazar a un autor, como los críticos atribuyen a Schleiermacher, entre los principales Gadamer. No parece que ésta sea la única interpretación ortodoxa de su pensamiento, sino la de advertir que todo intérprete puede tener una conciencia crítica más plena de las condiciones originarias de la producción de una obra que la que pueda haber tenido su propio autor. ¿No es acaso factible que seamos capaces de rehacer hoy, con más sentido crítico y desde perspectivas más fecundas que las del propio Platón, las condiciones originarias de la producción de su obra?

Si la respuesta es afirmativa, no parece que pueda confinarse a Schleiermacher en el puro espíritu romántico, puesto que sus textos se expresan con tanto respeto por la tradición como exigencia crítica hacia ella. Ciertamente, la crítica de Gadamer influyó muy profundamente en su discípulo Kimmerle a quien, sin embargo, no puede hurtarse el mérito de su rehabilitación. Sin embargo, en su interpretación, sobrepuso el sentido de sus últimas obras sobre el de su obra temprana. Todo ello es muy comprensible si se piensa que la hermenéutica de Schleiermacher no es una obra homogénea y con sentido unitario.

La visión menos romántica y más ilustrada de su pensamiento se ve confirmada si se siguen los *diversos momentos a los que somete el acto de interpretar,* siguiendo el método que usualmente los comentaristas califican de mixto, puesto que, por una parte, se motiva por criterios *históricos* y por otra se deja guiar por criterios *adivinatorios* (Flamarique, 1999: 265).

El *primero* exige una técnica que ponga en marcha el estudio "gramatical" del texto según los métodos comparativos, lingüísticos e históricos, que sitúen al intérprete ante la obra y ante las condiciones originales de su producción y repongan el discurso en el contexto de los caracteres comunes o dominantes de una cultura. Es éste un momento

objetivo puesto que atiende a la lengua y a la cultura comunes, considerando al autor como efecto del contexto. Su individualidad es, pues, interpretada por la totalidad de la cultura a la que se privilegia frente a la individualidad. En consecuencia, la identificación con el sentido del lenguaje particular de un individuo se comprende sólo a la luz de criterios gramaticales y de la *comunidad lingüística* que, no cabe duda, él mismo ha contribuido a configurar. La interpretación, por tanto, dictamina sobre el grado de correspondencia entre el autor, el sentido de sus textos, de sus palabras, etc. con el ámbito general en el que está inscrito. Es, por tanto, un momento en cierto modo negativo, porque pospone la comprensión y el sentido de una obra a la que procede de su contexto.

El *segundo momento* requiere una mayor capacidad de penetración porque debe considerar todo cuanto hay de "virtuosidad" *(.Kunstlehre*), de creatividad singular y de genialidad individual. Es un momento *psicológico* puesto que se dirige a la subjetividad, dejando en segundo plano lo contextual y común. Se acentúa, pues, el aspecto adivinatorio de la interpretación, ya que ella debe alcanzar las condiciones singulares de la creación a partir del pensamiento y la psicología del autor. En cuanto orientado hacia lo subjetivo, no sólo el contexto, sino la propia obra y el texto ceden primacía a los aspectos intelectuales y psicológicos, a partir del principio de la no correspondencia entre lenguaje y pensamiento. Debido a ello, la distancia temporal y todos los demás elementos que amplíen la alteridad autor/intérprete deben entenderse como alienantes o eventualmente distorsionantes. La obra individual ya no se interpreta, pues, a partir de la totalidad de la cultura, sino por la vida y la personalidad de su autor. La interpretación debe dar cuenta, por vía de la reconstrucción, de cómo un acto singular, el de la creación de la obra, se inscribe en la vida de su autor, y no es sólo consecuencia de la cultura a la que pertenece.

El *tercer momento*, y así lo advierte Schleiermacher, es el propiamente hermenéutico, en cuanto que los dos anteriores no son sino su preparación (Schleiermacher, 1959: 38). Es el momento de la comprensión que es posterior y surge cuando, a partir de las instancias gramatical y psicológica, se genera la compenetración o *Einfuhlungt*ntre autor e intérprete, como consecuencia de su congenialidad. De este modo, las habilidades, tanto de reconstrucción objetiva como de congenialidad subjetiva, deben entenderse como condiciones para la *subtilitas intelligendi*, cuyo propósito es la compenetración que se hace sinónimo de "imitación" (*Nachbildung)* o repetición por el intérprete del proceso de creación textual, artística, etc. Concepto que viene de Ast, lo recoge Schleiermacher y llega hasta Dilthey y Simmel. En todo caso, la imitación no es simple reproducción, sino compenetración que tiende a *rehacer el acto originario* con todas sus connotaciones.

El *cuarto momento*, esencial para Schleiermacher si bien con finalidad teológica, es el de la *aplicación* o *Anwenndung*. Podríamos llamarla también *validación*, en cuanto que la interpretación debe concluir en la confirmación de la certeza de la fe por medio del proceso ejercido sobre los textos históricos. Y si aquí se trata de una *aplicación* a través del texto sagrado, la hermenéutica filosófica será prolija en el desarrollo de tal presupuesto. En el fondo, si los textos filosóficos no son susceptibles de aplicación

reactualizada, la actividad llamada filosofía haría bien en dejar de lado toda una textualidad epistemológicamente incoherent e en cuanto que cada filósofo pretende rehacer un ámbito de sentido original e incluso contradictorio con los demás. Textos, por otra parte, en muchos casos sin valor literario. Pero es precisamente la confianza en la aplicación de su sentido lo que motiva la empresa hermenéutica de los textos filosóficos y literarios (cf. cap. 7).

Parecen oportunas dos observaciones finales, una en relación con los críticos y otra con los rehabilitadores de Schleiermacher. Las críticas obedecen a dos razones. En primer lugar, es unánime la dirigida a su distinción entre un momento metódico y otro adivinatorio, en cuanto que comprender supone un acto que engloba las condiciones originarias del texto y las de la persona individual de su autor. En segundo lugar, la crítica se refuerza en relación con su modo de entender la comprensión como acto de congenialidad adivinatoria en relación con el autor. Esto conduce a minimizar o, por lo menos, a aminorar la importancia del texto, de la obra o del monumento. En ello se basa la crítica de Dilthey, seguida por Gadamer y Kimmerle, continuada hasta hoy de modo casi unánime (Gadamer, 1977: 237), que tiene como consecuencia la reducción de Schleiermacher a representante de la hermenéutica romántica de la subjetividad.

Por lo que se refiere a sus rehabilitadores, la investigación posterior a Gadamer y Kimmerle, y simplemente la lectura atenta de la obra de Schleiermacher, no concluye con tanta contundencia sobre su subjetivismo. En efecto, la *Hermenéutica,* como arte de comprender, forma parte de una jerarquía de disciplinas encaminadas a la *Dialéctica*, que tiene la misión de describir la relación entre pensamiento y lenguaje. La hermenéutica debe intervenir en los casos concretos en relación con el malentendido originado en el texto separado por la distancia temporal. Por tanto, más que insistir en buscar la individualidad de un autor, ha de encaminarse a poner de manifiesto la interrelación entre el lenguaje de una época y su uso por un autor, como se ha advertido en el momento gramatical. Se trata, pues, de "comprender en el lenguaje y comprender en el que habla" —*Vertehen ist nur im Inei-nander dieser beiden Momente*— (Schleiermacher, 1959: 56 y ss.).

Sin quitar toda la razón a Gadamer, parece que las tesis de Schleiermacher están más presentes en su obra de lo que él mismo reconoce, si bien no le faltó nunca su aprecio. Arriesgando una opinión discutible, la hermenéutica filosófica contemporánea debe a Schleiermacher mucho más que su romántico psico-logismo, en cuanto que su propósito último es la revalidación de la certeza por la textualidad, lo que es un lugar común, por encima de sus diferencias, en las hermenéuticas posteriores. Entre las interpretaciones que compensan su psicologismo, es notable la de M. Frank (1977).

4.4. Interpretación y conciencia histórica en Dilthey

Si Schleiermacher orienta el acto de interpretar hacia los textos, Dilthey lo concentra en lo que él mismo ha llamado “conciencia histórica”, expresión en la que cada uno de sus términos manifiesta categorías contrapuestas: en cuanto conciencia, implica a la subjetividad; en cuanto histórica, hace referencia a su dimensión temporal y mundana. La atención prestada a la *conciencia histórica* compendia la esencia de la hermenéutica de Dilthey: que se vertebra a partir de un doble movimiento: el individuo se comprende por la historia que, a su vez, sería ininteligible sin el recurso a una fundamentación basada en la psicología y en la vida espiritual y biológica del individuo. La interpretación, en consecuencia, es el acto que hace comprensible al individuo por la historia y a la historia por el individuo. Con pocas palabras, Dilthey fija tal propósito con claridad en el “Prólogo” a la *Introducción a las ciencias del Espíritu* (Dilthey, 1956: p. XIV y ss.).

Aunque reconoce los méritos de la llamada Escuela histórica por su contribución al esclarecimiento de la historia objetiva, pero en cuya metodología ese mundo objetivo exterior se hace equivalente al fenómeno, en términos kantianos, por lo que se refiere al conocimiento representativo. Para Dilthey, sin embargo, lo histórico no es asimilable al fenómeno en cuanto que su realidad exterior, “para nuestro entero ser volitivo, afectivo y representativo se nos da al mismo tiempo que nuestro yo y con tanta seguridad como éste” (p. XIX), sean cuales fueren sus determinaciones espaciales. Es esa conexión la que no percibió la Escuela histórica, que fijó su atención en la apreciación positivista de los hechos, a los que falta su conexión con la conciencia, en última instancia sólo asequible a la teoría del conocimiento y a la psicología (p. XVI). Sin esta conexión, todo pretendido conocimiento, tanto del individuo como de la historia, se reduciría a una descripción que no alcanzaría la comprensión del modo de ser real de uno y de la otra. Asunto, como es sabido, bien presente en Ortega y Gasset (Ortega y Gasset, 1964a, VI: 182).

El elemento que establece el nexo conciencia/historia constitutivo de la conciencia histórica, es la *vivencia.* Ella es, por una parte, un acto de conciencia pero, por otra, vinculado a la experiencia de algo, como sucede en la intencionalidad de Husserl. Es certeza inmediata en la que no se distingue acto de contenido, ya que uno es condición del otro y viceversa; se da como acto de la propia vida, como *er-leben* o experiencia vital. Ella misma es constitutiva de la experiencia y, por tanto, comprensible desde sí misma y no a partir de otras condiciones trascendentales del sujeto. Ortega, retomando la misma idea, define de modo magistral la dualidad interior/exterior de la vivencia (*.Erlebnis)* al asociarla al complemento directo del verbo vivir, usado no en forma deponente sino transitiva, como cuando decimos “vivir la vida”, “vivir la música”..., etc. Así entendida, vivencia es “todo aquello que liega con tal inmediatez a mi yo que entre a formar parte de él... El yo es... una unidad de vivencias” (Ortega, 1964b, 1: 256). Y puesto que toda ciencia no puede fundarse sino en experiencias, la vivencia, en cuanto que en ella se engarzan conciencia y hecho, se eleva a piedra angular sobre la que *se fundan las ciencias del espíritu.* Con ello, por una parte, se abre el camino a la

psicología como fundamento del comprender; por otra, se cierra la puerta a toda metafísica fundada en la filosofía del espíritu de Hegel. De aquí que, a juicio de Dilthey, su método colmaría el intento de fundar históricamente los sistemas especulativos de Hegel, Sche-lling y Comte (Dilthey, 1956: p. XIX).

De esta estimación de la vivencia se deduce ya lo que significa interpretar: en primer lugar y en síntesis, interpretar es comprender las propias vivencias como experiencias no subjetivamente autónomas, sino configuradas por la vinculación subjetividad/historicidad. Sin embargo Dilthey mediatiza el concepto por un proceso reflexivo que puede compendiarse en los tres momentos siguientes.

4.4.1. La vivencia en la conexión vital

La vivencia no se da nunca como experiencia aislada, sino que se experimenta en conexión inscrita en la vida, en cuya unidad estructural cada elemento adquiere su propia significación. La vida espiritual, pues, no está constituida por actos de conciencia aislados desplegados a partir de la secuencia de estímulos que el ser humano vaya recibiendo, a modo de reacciones de respuesta a la exterioridad, tal como sucede en el esquema de las relaciones de causalidad natural. La vida como centro de referencia garantiza, por el contrario, una continuidad reactiva de la conciencia que no queda al socaire de la pura experiencia. De ahí que uno de los términos a los que con frecuencia recurre Dilthey es el de *Zusammenhang*—conexión, relación, nexo-(Dilthey, 1966-1982, XIV/1: 362) para expresar que la experiencia se da como *complejo estructural* de relaciones. Lo que Ortega aclara con acierto cuando dice: "Explicar algo es, en última instancia, mostrar su lugar y papel dentro de la economía viviente de nuestra conciencia, fijar el 'sentido' que tiene en la fuente originaria de todo sentido: la vida" (Ortega, 1964a: 212). Esta remisión a la vida implica una notoria consecuencia hermenéutica, puesto que elevar la propia vida a unidad de referencia solicita que primero la interpretación sea autognosis, autoconocimiento o *Selbstbesinnung*.

Esta decisión parece hacer balancear la hermenéutica hacia el lado de la sola psicología, adoptando inicialmente Dilthey el camino de la psicología, siguiendo a Schleiermacher. Sin embargo contrapesa su psicologismo con decisión, puesto que la importancia concedida a los nexos psicológicos y la atención sobresaliente otorgada al carácter estructural de la vida psíquica, pondrán de manifiesto que el significado de una vida no se reduce a subjetivismo autosignificante, sino que se revela, en primer lugar, por la mediación de experiencias ligadas a la conducta y al lenguaje usual, pero, sobre todo, a través de las manifestaciones histórica y culturalmente objetivadas. Comprender la vida por sí misma no remite, pues, a la introspección psíquica, sino a la interpretación histórica y cultural, particularmente a aquellas experiencias con capacidad de significación singular, como son el arte, el derecho, la sociología, etc.

Esta opción por la objetividad histórica tiene dos consecuencias inmediatas. La primera es que la comprensión del significado de la vida se sustrae a toda epistemología o

Erkennt-nistheorie, puesto que ella es dato previo en el que se inscribe el propio sujeto del conocimiento. Se adelanta así la tesis sobre la copertenencia al mundo del *Dasein* en Heidegger. La segunda pone de manifiesto la radical historicidad (y temporalidad) de la autocomprensión. Esto significa que el hombre es un *ser histórico e incomprensible* sin el recurso a las expresiones históricas de la vida, lo que hace inevitable la evocación de Ortega (Ortega, 1964c). Pero quiere decir también, y por la misma razón, que el saber propio de las ciencias del espíritu, hoy diríamos de toda ciencia, no puede ser sino histórico en doble sentido: en cuanto que se ejerce desde un momento histórico del despliegue de la vida, y porque se configura en dependencia de la historia. Lo que, como consecuencia epistemológica, impide que el saber filosófico esté marcado por el idealismo o pueda ser fundado a partir de principios absolutos o "a priori", anteriores o precedentes a la experiencia vivida. Sólo se legitima *por* la historia. En esto justifica el propio Dilthey la importancia que él mismo concede al estudio de los sistemas filosóficos: en tanto que objetivaciones de la vida, pasar por ellos es mediación necesaria de toda comprensión, también la de sí mismo. Así lo confirman sus últimas palabras del "Prólogo" a la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (Dilthey, 1956).

4.4.2. La Vida como objetividad compartida

En segundo lugar, el paso por las objetivaciones históricas, por los textos y monumentos, se propone alcanzar la comprensión de sus autores, cuya vida está en aquéllos objetivada históricamente. Dilthey no limita, pues, la significación de las objetivaciones históricas a su sentido autónomo, limitándose a una analítica textual o artística, sino que da un paso más, el propiamente hermenéutico, al ver en ellas la objetivación de otras vidas. De este modo, la comprensión que un intérprete adquiere de sí mismo, o autognosis, pasa por la *interpretación de las objetivaciones de otras vidas,* esto es, por la heterognosis. El problema radica precisamente en encontrar el punto de enlace objetivo entre el intérprete subjetivo y el texto u obra, detrás de los cuales hay otra subjetividad. Este punto de enlace, para ofrecer validez intersubjetiva, debe tener carácter experimental. Y Dilthey recurre entonces a la Vida, entendida como realidad participada interobjetivamente, para hacer radicar en ella el nexo de la comprensión entre el intérprete y la subjetividad que ve oculta tras lo interpretado. La Vida es "experiencia vivida" en cohesión, al interior de ella misma, en la *Zusammenhang,* que hemos recordado.

El recurso a la vida como sustrato que se manifiesta y, a la vez, se interpreta, se hace a costa de una no pequeña paradoja, al invocar Dilthey la *naturaleza humana universal.* En un texto ya clásico, recurre con decisión a tal concepto que no guarda mucha coherencia con la afirmación del carácter histórico del propio ser humano. A la postre, lo que en la historia se objetiva no es una u otra vida, sino la "naturaleza humana universal" (*allgemeine Mens-chennatuf*), la Vida con mayúscula, que se ha ido desarrollando en la historia: cada vida no es sino el análogo individual de esta naturaleza

humana universal. Toda la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* respira tan ilusionado romanticismo.

Esta universalización justifica la "objetividad" del método que consiste en reintegrar "cada elemento del actual pensamiento abstracto, científico, a la entera naturaleza humana (*an die ganze Mens- chennatur*) tal como nos la muestra la experiencia, el estudio del lenguaje y el de la historia, y buscar luego esa conexión (*undsuche ihren Zusammenhang*). Así pues, la interpretación de la *experiencia vivida* (*Erfahrung, erfahren* = viajar, navegar, seguir), de los *documentos escritos y* de la *historia,* son los tres ámbitos a partir de los cuales el ser humano se está comprendiendo a sí mismo, a la par que está conociendo la Vida como realidad absoluta, puesto que ella es la que en cada autor y en cada época se manifiesta.

4.4.3. Circularidad autor!época

La lógica de tales supuestos invita a una interpretación circular. Cada gran creador o autor no puede, ciertamente, entenderse sin su época; pero, a su vez, la época es también, en gran medida, consecuencia de las genialidades creativas que en ella fraguaron sus obras. Platón es ininteligible sin Atenas, pero Atenas tampoco es debidamente comprendida sin Platón. La comprensión, en consecuencia, se ejerce a partir de un "círculo hermenéutico" que es una estructura de relación entre las expresiones individuales y las objetivaciones de la Vida que marcan a las épocas históricas y a las culturas. En consecuencia, el intérprete actual debe introducirse en ese círculo formado por el autor y el contexto histórico originario de las expresiones que trata de comprender. Ello quiere decir que el intérprete debe reconstruir aquellas condiciones originarias, pero inscribiendo en ellas las manifestaciones de su propia vida. La interpretación, en consecuencia, no es "reproducción" por pura imitación, sino por la reintegración de lo posterior en lo original.

No cabe duda que el esfuerzo de Dilthey fue tan apreciable como fecundo para revitalizar la dimensión de actualidad que se encierra en la tradición. Cierto que, como señala la crítica de modo unánime, él no ha podido superar las aporías del histori-cismo, a la par que deja sin sentido el elemento característico de lo histórico: su temporalidad, su carácter intransferible y su singularidad. Dilthey transmite tanto el espíritu del psicologismo como el de un vitalismo, a la postre determinado por una onto-logía de la vida que se compadece mal con su propia insistencia en la condición histórica de la conciencia. A pesar de esto, la hermenéutica contemporánea no parece que pueda renunciar sin más a la aproximación al espíritu de la época y del autor cuya interpretación se proponga. La *Einfiihlugo* empatia romántica no facilita, a la postre, la eficaz apropiación de los significados, pero la tentativa de objetividad no es contraria a contar con los elementos originarios que concurran, como una contribución más, a la comprensión de la objetividad de la obra.

4.5. La interpretación como "comprensión" existencial en Heidegger

La figura de Husserl representa, con la novedosa y fecunda quiebra en el desarrollo de la filosofía de nuestro siglo, la tentativa de búsqueda de un ideal de conocimiento no justificado positivamente sino, en continuidad con la tradición kantiana, basado en las competencias subjetivas, fundamento originario de toda certeza. Lo trascendente es dudoso para Husserl, y en el sujeto debe situarse la justificación de todo posible saber. Por eso el camino que emprende la investigación fenomenológica consiste en el retorno a lo vivido, a partir del cual se produce la constitución del sentido. Sin embargo, el carácter intencional de la conciencia aparece como nexo con el ámbito de la experiencia, lo que de modo inmediato abre una puerta a las hermenéuticas y será motivo para el recurso posterior a un cierto apriorismo empírico/lingüístico (Apel).

4.5.1. Déla fenomenología a la hermenéutica

Atendiendo a las proximidades, la fenomenología supuso un giro de notable trascendencia, apreciada desde su antes y su despues. En relación con su "antes", abandona la secuencia hermenéutica de las ciencias del espíritu, alejando la cuestión de la fun-damentación de la tradición diltheyana en la que, como acabamos de ver, aparece asociada a la psicología, a la interpretación de la conciencia histórica, de los monumentos, etc. La crítica al psicologismo fue, precisamente, el primer empeño de Husserl. Ahora bien, si Husserl se aparta del psicologismo y descarta todo historicismo, su filosofía quedará marcada, en sentido opuesto, por un cierto subjetivismo idealista, según opinión general aunque no unánimemente compartida. En relación con su "después", las hermenéuticas mantendrán las tesis fenomenológicas más significativas, como son la atención analítica a la significación, tipificada en la primera de las *Investigaciones lógicas*, y las que se refieren a la intencionalidad que otorga primacía a la conciencia como "conciencia de algo" sobre la "conciencia de sí". Intencionalidad de la que se deduce el carácter derivado tanto del lenguaje como de toda la experiencia perceptiva, según las formulaciones de *Ideas I.*

Sin embargo, las hermenéuticas se apartan de Husserl situándose precisamente en la fisura que media entre la subjetividad vivida y la esfera de sentido objetivo sobre la que ésta se erige. En primer lugar, con un trayecto en continuidad, harán más explícitas esas esferas de las que depende el *cogito*, acentuando su conexión o radicación en el "algo" que le precede y motiva sus propios actos, realzando así su condición de situado. En el fondo, se trata de sacar las consecuencias de que primero somos seres en el mundo, en la historia, en el lenguaje, etc., antes que sujetos de conocimiento. El reconocimiento de este subsuelo sobre el que se sustenta la propia intencionalidad, para las hermenéuticas no se considera suficientemente satisfecho por el "mundo de la vida" -*Lebenswelt*--, ámbito de experiencia previo a la actividad noéti-ca o reflexiva, postulado por el último Husserl, en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1990).

En segundo lugar, como consecuencia de esta afirmación de lo “previo”, en buena lógica a las hermenéuticas no les resulta aceptable que, equiparada a la reflexión, la intuición de sí por sí mismo pueda dar cuenta del fundamento de sus propios actos-intencionalidad, lenguaje, actividad psíquica y perceptiva-. El conocimiento de ese fundamento no puede ser sino “re/conocimiento” o acto reflexivo por el que la subjetividad, tomando distancia respecto a sí misma, pase por el “algo” objetivo sobre el que radica su propia actividad. Tal “distanciamiento” es el que las hermenéuticas amplían convirtiendo la intuición en interpretación dirigida a esas realidades positivas (ser-ahí, historia, lenguaje) en las que se encuentra radicado o incardinado el *cogito*. Ello supondrá una notable subversión respecto a Husserl, al otorgar primacía a entidades mundanas e históricas ajenas al propio sujeto, en el que para Husserl se sitúa la garantía de toda certeza. Tan notable “subversión” la produce, en primer lugar, Heidegger, pero será ya el camino de Gadamer y Ricoeur.

La *transición* Husserl-Heidegger, inicialmente podría sintetizarse con acierto advirtiendo que “[...] la idea de la intencionalidad como correlación inseparable vivencia-objeto y la ‘superación de la región psíquica, resultados ambos del abandono de la posición básica de las *Investigaciones lógicas*, marca justamente el núcleo de la concepción heideggeriana de la fenomenología, tal como podemos verla en sus escritos iniciales” (Rodríguez, 1997: 49). Pero la *transgresión* se consuma precisamente al vincular Heidegger la comprensión a una analítica consciente de que el yo es realidad ontológicamente arrojada en el mundo, no un *cogito* con autonomía, con esenciales prevenciones y coacciones respecto a su propia disposición psíquica o noética. Por eso, en continuidad con la bien formulada opinión anterior, a juzgar por *Ser y tiempo,* Heidegger se mantendrá ya siempre fuera de la circunscripción psíquica y noética, instalado en el seno de lo fáctico o mundano.

La interpretación de esta transgresión es objeto de numerosos y amplísimos comentarios, siguiendo el hilo de las ediciones de los escritos de uno y otro. Es en la década de los sesenta cuando conocemos al Husserl que va de 1913 a 1938, y en la de los setenta se publican los *Cursos* de Heidegger en Marburgo y Fri-burgo, que autores como Volpi (1984: 48-69) y E W. Herrmann (1981) consideran definitivos para su interpretación al dejar sin valor último los documentos anteriores. No faltan los que interpretan a Husserl desde Heidegger, como advierte Póggeler (1980: 143), ni tampoco los que ven en *Ser y tiempo* una aplicación del trascendentalismo husserliano, como parece que pensaba el mismo Husserl en sus últimos años, según la opinión de K. Schuh-mann (1978: 591-613). Si, como hemos advertido, las continuidades son innegables, parece indudable que por lo menos desde un punto de vista hermenéutico, la discontinuidad es evidente, como advierte Kisiel, quien ve en ellos “dos paradigmas inconmensurables”, en lenguaje de Kuhn.

4.5.2. El proyecto heideggeriano: la analítica del “ser-ahí”

Ajuicio del propio Heidegger, Husserl no puede ser desvinculado de la filosofía de la subjetividad, a pesar del polo objetivo implícito a la propia intencionalidad, al seguir sustentándose la fenomenología sobre el privilegio concedido al sujeto y a la conciencia. Enfrentada a tal privilegio, la versión fenomenológica heideggeria-na, asimilándose de paso a toda posible ontología, es la de una

> hermenéutica del "ser ahí"... o una analítica de la "existenciali- dad" de la existencia, que desarrolla ontológicamente la historicidad del "ser ahí" como la condición óntica de la posibilidad de la historiografía, tiene sus raíces lo que sólo derivadamente puede llamarse "hermenéutica": la metodología de las ciencias historiográficas del espíritu (Heidegger, 1951: 48).

Con estas palabras Heidegger establece todo un *programa para su filosofía* que, a su vez, la diferencia de las demás. En primer lugar se deja claramente definido su objeto propio: el "ser ahí"; en segundo lugar, se determina el método: la analítica existen-ciaria de ese "ser ahí"; en tercer lugar, se indica la radicación onto-lógica en la que se enmarca el "ser ahí"; por último, se señala la diferencia respecto a las demás hermenéuticas. La secuencia del peculiar y original programa adquiere coherencia si se tiene en cuenta que sus diversos hitos giran todos en torno a la analítica del "ser ahí". Y esto porque el hombre, antes que sujeto de conocimiento y de representación, es "ser ahí" *(Dasein)* doblemente prevenido: por el "ser" *(Sein)* del que es su ahí, y por el "ahí" que determina el modo de darse el ser. Esta remisión duplicada-a del *ser* al *ahí y* la del *ahí* al *ser*— supone, de hecho, una doble dependencia: la del *Dasein* respecto a la "apertura" o "estado de abierto" *(Erschlossenheii)* del *Se in* horizonte de totalidad y fundamen-talidad no situada, y no menos la del *Sein* respecto al *ahí* por el que se manifiesta.

Complicando las nomenclaturas, puede aclarar la dependencia ser/ente la explícita formulación de Herrmann: el ente equivale al wser siendo" *(Sein des Seienden)*; el "Ser", sin embargo, no implica connotaciones determinadas o existenciales, es simplemente "ser" (*Sein überhaupt)* (Herrmann, 1981: 20 y ss.).

La analítica del *ser ahí* constituye la tarea de la hermenéutica que tiene su objetivo en servir de instrumento para plantear la *cuestión del ser*, atendiendo a su despliegue temporal y prescindiendo de la tradición de la metafísica occidental que, en la diversidad de sus formulaciones, se caracteriza por dar como *ya sabida* o *consabida* la aceptación del "ser" como "estar presente" (*Anwesendsein*) y "estar a la vista" (*Vonhandensein*), a la par que afirma el tiempo como actualidad por la cual se definen el pasado y el futuro. Sin embargo, tal presencia es más presunción que certeza porque el ser no es realidad a la vista sino que debe buscarse a través de su efectuación (*Vollzug)* en la existencia o "ser ahí", en donde se proyecta su "apertura" con un horizonte radicado en la temporalidad (Heidegger, 1951: 27). Porque el ser se manifiesta por su proyección en la existencia (el ahí), la hermenéutica debe ser una analítica del "ser ahí", en cuanto lugar de su precomprensión, y a él debe dirigirse la pregunta "sobre su ser con fundamental anterioridad" (p. 27).

Ampliando el sentido de su empresa, el propio Heidegger distingue, en el parágrafo 7

de *Ser y tiempo* (p. 48) tres sentidos de "Hermenéutica". Puede entenderse: *a)* como descripción fenomenología del "ser ahí" en el sentido primitivo de la palabra, esto es, interpretación; *b)* como "el desarrollo de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica"; *c)* como condición óntica de la posibilidad de la historiografía y la metodología de las ciencias del espíritu. El sentido primero es el que justifica los otros dos.

Pero esta analítica del ser-ahí, que se asigna como objetivo específico a la hermenéutica, deberá llevarse a cabo en el contexto en el que se da el ente, esto es, contando con el *encuentro entre entes,* y con el complejo de relaciones que se configura de modo singular por y con el *ente que es el hombre* o *Dasein.* Lo que supone aproximarse al trenzado de conexiones que constituyen el mundo, tal como se describen en *Ser y tiempo*, particularmente el capítulo II, §§ 14-24 (Heidegger, 1951).

El mundo es la condición ontológica para que los entes intra-mundanos nos salgan al encuentro (*bebegnen)* por vías correlativas a las formas en que "nos dirigimos" a ellos. Tanto el "salir al encuentro" como el "dirigirse a", tienen carácter ontológico, esto es, pertenecen a la estructura existencial del "ser ahí" y se manifiestan como cuidado u "ocuparse de" las conexiones trenzadas entre entes *(besorgen).* En el "ocuparse de" como *praxis*, el ente sale al encuentro como utensilio o "a la mano" (*zuhandenes Zeug*). Y en el "ocuparse de" como *contemplación o conocimiento*, el ente sale al encuentro como "cosa a la vista" (*vorhandenes Ding*). El ente como utensilio nos sale al encuentro como "algo para", esto es, como utilizable, servible, consumible, manejable, etc. A su vez, cada ente utensilio remite a otro, como por ejemplo el martillo al clavo y éste a la madera que hay que clavar. O sea, el mundo es una totalidad de utensilios que no es simple suma, sino textura de remisiones que equivale a un entramado de funcionalidades en cuanto que encaminados a algo, a favor de algo, los entes configuran un espacio abierto que "deja ser" su funcionalidad como utensilio. El mundo, en consecuencia, es entramado ontológico de relaciones (*Bezugszusammenhang*), no ámbito ni horizonte, sino forjado de funcionalidades trenzadas por el carácter remitente-"a favor de"-de ente a ente, que configuran un espacio en el que los entes intramundanos nos salen al encuentro o, quizá mejor, se salen al encuentro unos de otros.

Este tejido mundanal de relaciones es el suelo que configura o constituye la precomprensión-quizá predeterminación-de la actividad del ente que es el hombre (.*Dasein*). Y el carácter de remisión de estas relaciones mundanas es lo que Heidegger llama "significar", que tiene sentido activo. La totalidad de las relaciones es la significatividad (*Bedeutsamkeií*), estructura ontológica del mundo o mundanidad.

El carácter ontológico del entramado de relaciones que configura el mundo, vincula los entes entre sí y a ellos con el ser, confirma tres corolarios importantes. El primero advierte que el "ser ahí", realidad intramundana existencialmente "arrojada", no es susceptible de ser interpretado como un estado o situación de conciencia, al estilo del existencialismo de Sartre. En Sartre "el ser con", "ser para la muerte", "angustia", etc. son situaciones de conciencia y no categorías propias del ser-en-el-mundo. Sin embargo en Heidegger, los *existenciales* expresan la vinculación del hombre, como ser-en-el-

mundo, con su propio fundamento ontoló-gico o aquello que lo hacer ser como es, anterior y superior a los estados de conciencia, a cualquier situación vivida y a toda relación epistemológica. Por eso su hermenéutica no puede asimilarse al propósito existencialista cuyo objetivo se cifra en poner de manifiesto estados psicológicos o situaciones coyunturales, incluso vitalmente constantes, como las que Sartre desguazó con agudeza en la tercera parte de *El ser y la nada* (Sartre, 1943: 267, 353, 429)

El segundo corolario debe dejar claro que, como consecuencia de su orientación y motivación ontológica, la hermenéutica heideggeriana no podrá estar guiada ni por las ciencias del espíritu, que alcanzan sólo el modo de conducirse del "ser ahí", ni por cualquier otro saber derivado, puesto que su objetivo es hacer explícito el fondo ontológico que tales saberes o ciencias ya presuponen y que de diverso modo justifica su propia existencia. Con ello se veta cualquier interpretación metodológica dirigida al lenguaje, a la historia, al arte, etc., toda vez que el propósito de Heidegger va encaminado a esclarecer la radicación del comprender y, por tanto, del propio lenguaje y de las demás ciencias, en el *ser ahí* como mundanidad.

El tercer corolario apunta a la insuficiencia de las relaciones comunicativas como mediación hermenéutica. Si en Schleier-macher y Dilthey la interpretación se vinculaba a la comprensión, psicológica o histórica de otro u otros con los que se buscaba la empatia o *Einfuhlung*, en Heidegger la analítica del "ser-ahí" se desvincula de toda relación o conexión a autor, intérprete, etc. El largo parágrafo 26 de *Ser y tiempo* dedicado al "ser ahí con" de los otros, sólo constata y da cuenta de la relación de "ser ahí" a "ser ahí" y la de ambos con el ser, sin proponerse el problema de la comprensión de unos por otros (ibíd., 140-141). El otro, por lo que puede deducirse de este pasaje, me es tan ajeno como cualquier otro ente o fenómeno. Más todavía, el "ser con' (*mitsein)* es forma peculiar de darse el ente en el entramado de conexiones que constituye el mundo, sin que esto suponga relación intersubjetiva alguna con los otros, ni "siquiera tenga que ver con ellos" (Heidegger, 1951: 142). Así pues, las relaciones no se personalizan sino que adquieren carácter de impersonalidad o de comparecencia de seres-en-el-mundo, sin que esto suponga comunicabilidad alguna. Sartre deducirá de aquí, en clave existencialista, la situación de objetivación que, a su juicio, se produce en toda relación interpersonal en la que quienes se comunican se ven obligados a tomarse mutuamente como objeto, convirtiéndose cada uno en necesario para constituir la subjetividad del otro, lo que supone un proceso mutuo de ruina de la subjetividad de ambos. De este modo, comunicarse equivale a establecer un vínculo de necesidad indisoluble que, por eso mismo, se convierte en desventura y condena. Razón por la cual el infierno son los otros (Sartre, 1943: 265-349; 464).

4.5.3. Comprender e interpretar

El *comprender,* en consecuencia con la prioridad conferida a la esfera ontológica, no es discurso o resultado de la interpretación, sino capacidad para poder *hacer aparecer,*

para *hacer valer* la forma de darse el *Dasein*, facilitando su "poder ser". Comprender, pues, equivale a *proyectar y* dejar que se realice el ser-en-el-mundo sobre el fondo mismo del ser: "En el proyectar del comprender es abierta la posibilidad de los entes"..., de tal modo que "cuando los entes intramundanos... han venido a ser comprendidos, decimos que tienen 'sentido'. Pero lo comprendido no es, tomadas las cosas con rigor, el sentido, sino los entes o el ser. Sentido es aquello en que se apoya el 'estado de comprensible' de algo" (Heidegger, 1951: 169).

De tales supuestos, no sin cierta sorpresa, se deduce que comprender no es consecuencia de la interpretación, sino su condición de posibilidad. O sea que primero es comprender y luego interpretar, lo que supone una notable subversión en el terreno de los procedimientos. No lo es, sin embargo, para Heidegger al hacer consistir la comprensión en el despliegue mundano de las posibilidades del ser-en-el-mundo. En consecuencia, *interpretar* consiste en hacer explícita la comprensión en forma de despliegue o desarrollo de las cosas mismas, y no como acción dirigida a textos, obras, etc., motivada por exigencias de clarificación o de conocimiento. Así es porque la propia comprensión viene precedida por la estructura precomprensiva o anticipatoria constituida por la estructura ontológica de apertura del ser, manifestada en el "ser ahí". Debido a ello, la interpretación jamás es una aprehensión directa o sin presupuestos, puesto que se funda en la precomprensión que se antepone como "tener", "ver" y "concebir" previos (Heidegger, 1951: 168). Por tanto, interpretar es "haber comprendido ya lo que se trate de interpretar" (ibíd., 170).

Ello quiere decir que el círculo hermenéutico (interpretar para comprender y viceversa) se establece como circuito que va de la precomprensión a la comprensión, viniendo a coincidir con la "expresión" de la estructura existenciaria previa propia del ser como apertura. El círculo sería puramente vicioso si la precomprensión se entendiese como algo ligado a prejuicios teóricos, históricos, sociales, etc., y la comprensión como la instancia o momento crítico en pos de un conocimiento verdadero, libre de tales prejuicios. No es éste el sentido que Heidegger le atribuye quien, al no extrapolar la interpretación fuera de la analítica ontológica del *Dasein*, la convierte en sinónimo de todas las vicisitudes existenciales propias del ser-en-el-mundo. Vicisitudes que constituyen el objeto del despliegue de *Ser y tiempo*.

4.5.4. La proposición y su carácter derivado

Como puede apreciarse, hasta este momento la problemática de la interpretación no aparece todavía relacionada con problemas de *lenguaje o del discurso,* con la escritura o, en general, con la obra artística, monumental o documental. Y así es porque, con explícita formulación en el parágrafo 33 de *Ser y tiempo*, el lenguaje y sus modalidades significativas se fundan en el comprender previo. Y Heidegger, para confirmar el carácter derivado de la esfera lingüística (1951: 172), recurre *al análisis de la proposición como unidad básica de la significación. Distingue tres significados de proposición: como*

indicación (Aufzeigung), predicación (Prádikation), y comunicación-manifestación (Mitteilung, Heraus-sage) (p. 173). Ahora bien, la aclaración que hace sobre las tres modalidades obedece al mismo principio: la proposición y por tanto todo lenguaje, se caracteriza por ser manifestación que, siguiendo la acepción usual griega, equivale a decir que ella es el lugar del logos apofántico.

Es bien sabido que Aristóteles, en *Sobre la interpretación*, al tratar del enunciado y sus clases, reserva el denominativo de *apofántico* para el enunciado en que "se da la verdad o la falsedad" (17 a 1-5), distinguiéndolo de otras formas de lenguaje, como la plegaria (y la poesía) que, siendo significativas, no son discursos asertivos. Por eso su estudio se remite a la retórica o a la poética. Ahora bien, en el contexto aristotélico lo asertivo-afirmar o negar-no puede entenderse desvinculado de la realidad de la que se habla y, por tanto, está asociado al circuito *cosa real-idea conceptopala-bra signo*. Por esta razón, para Aristóteles, son "apofán ticos" aquellos enunciados que afirman o niegan, esto es, manifiestan un estado real de cosas. Heidegger recurre a la acepción griega de apofántico como manifestativo, pero no en relación con su capacidad para afirmar o negar un estado de cosas, sino como enunciado que permite ver los "entes por sí mismos" (Heidegger, 1951: 173): los entes son el "tener previo", esto es, aquello que la proposición deja pasar o revela, como sucede cuando se "revela" un carrete fotográfico, en cuanto que ella muestra o hace aparecer ante los ojos al ente en sus determinaciones. La proposición es, en consecuencia, una forma de interpretación derivada o fundada en la esfera ontológica y, en cuanto tal, doblemente manifestativa: es "interpretación comprensora" del ente en cuanto "ver entorno", que Heidegger llama hermenéutico-existencial; pero es también enunciado apofántico, esto es, proposicional, que permite hacer pasar el "ver entorno" a sus determinaciones "ante los ojos". En ambas modalidades se confirma el carácter derivado de la esfera lingüística: "La proposición no puede... negar su procedencia ontológica de la interpretación comprensora" (p. 177).

Esto parece introducir, si no se interpreta mal a Heidegger, una especie de circularidad: la esfera del decir se inscribe en la del ser; pero ésta no se "comprendería" sin el recurso a la esfera del manifestarse, que se produce por el lenguaje preposicional. Matizando un poco más estos supuestos, Heidegger será reiterativo en la tesis según la cual la articulación significante de la comprensión se da en el lenguaje/discurso (*Rede*), por mucho que éste, lo diremos de nuevo, se incardine en las estructuras del ser y no el ser en las del discurso. En consecuencia, el hablar discursivo (*reden*) "es articular significativamente' la comprensibilidad del ser en el mundo'" (Heidegger, 1951: 180), en cuanto que pertenece a la constitución existenciaria del *Dasein*, con la misma originariedad que la "comprensión" (*Verstehen*) y el "encontrarse" (*Befind-lich-keii).* De ahí que Heidegger no encamine su fenomenología a la interpretación del lenguaje, sino que solicite, como primera determinación respecto al hablar, la actitud de oír-escuchar-callar. La interpretación, como forma de hacer explícita la comprensión, supone, pues, capacidad para recibir la palabra, no para pronunciarla: "El oír es constitutivo del hablar [...] El oír constituye la primera y propia potencia' del ser ahí' para su más peculiar poder ser' (ibíd., 180).

El carácter derivado del lenguaje y la prescripción previa del oír sobre el uso ordinario que hacemos de las palabras (*Spra-che/sprechen)* confirma que hablar reenvía a las cosas dichas, y no a quien las dice. La escucha marca, pues, la relación fundamental de la palabra respecto al mundo y a los demás. De este modo, ya en *Ser y tiempo*, la hermenéutica de Heidegger invita a dar un "paso atrás" (*ein Schritt zurück*) en contradirección respecto al sujeto y en dirección hacia una ausencia CAbwesenhaeit), la del fundamento mismo del habla (Navarro Cordón, 1988: 79). Procedimiento que, de todos modos, no puede extrañar si se tiene en cuenta la opción óntico/ontológica que marca todo el proyecto lingüístico tanto del llamado primero como segundo Heidegger.

La distinción heideggeriana entre el lenguaje como categoría de la existencia (*Reden*) al que aquí llamamos lenguaje/discurso, y el lenguaje como habla cotidiana y empírica (*Sprache*), no deja de recordar el orden preconstitutivo de sentido que el *Sofista* platónico asimila al "discurso" como *symploké* o combinación, asociado a los *géneros supremos* del alma/entendimiento, por el cual se hace posible hablar y nombrar a las cosas, como hemos visto en el capítulo primero (Platón, *Sofista* 260a-b). Con frecuencia la distinción se hace análoga a la de De Saussure, lengua/habla que se verá en el capítulo siguiente. Digamos, sin embargo, que el sentido de la distinción heideggeriana parece absolutamente distante de la saussuriana. Entre otras razones, De Saussure deja bien claro que la *lengua* radica en la colectividad. Su constitución es, pues, de orden sociológico, no ontológico, y el *habla* es efectuación subjetiva, pero eficaz igualmente en el nivel comunicativo, no así en relación a las cosas dichas.

El paso por el lenguaje puede rehacerse al hilo de tres corolarios, que implican directamente a las hermenéuticas postheidegge-rianas. El primero, todavía en *Ser y tiempo*, advierte sobre la *imposibilidad del nexo* lenguaje/subjetividad; el segundo, contando ya con el "giro" en la obra de Heidegger, apunta a la *serenidad* como actitud hermenéutica; el tercero deja constancia de la relación *verdad! interpretación.*

4.5.5. Los límites de la palabra

Si seguimos todavía *Ser y tiempo*, la palabra, además de pertenecer a las estructuras existenciales del *Dasein*, es también hablada, dicha por los hablantes. En cuanto tal, ella es lengua *(Spra- ché)* efectuada por la acción (*sprecheri*) del hablar cotidiano, que incluso se diversifica en las habladurías (*Gerede*) o diversidad expresiva por la que toda lengua se realiza efectivamente (Heidegger, 1951: 186). Este lenguaje es la acción empírica de nombrar los entes a la mano *(vorhanden)* y expresar juicios sobre la manera ordinaria de entender las cosas, el mundo, los demás, etc. De este hablar dan cuenta la lingüística, la literatura, la filosofía del lenguaje, etc. y, de modo explícito, se rige por las gramáticas que se basan en la lógica sintáctica sustentada, a su vez, por la ontolo-gía, pero ontología de lo "ante los ojos", esto es, de los entes como realidades intramundanas. Debido a ello, la gramática y las categorías de la significación se ordenan a partir del carácter apofán-tico o manifestativo de la proposición, solicitada por los entes como

realidades "a la mano", ajenos, por tanto, a su fundamento. De ahí que este hablar sea más un alejamiento que una aproximación al sentido del fundamento. Pero, a su vez, es también un camino sin éxito para dar cuenta del sujeto hablante, puesto que su propio hablar viene prevenido por la solicitud de las cosas dichas. De donde, si "la época de la imagen del mundo" (Heidegger, 1998: 63) inauguraba la era del sujeto, que culmina en la "voluntad de poder" como consumación de las metafísicas de la subjetividad (Heidegger, 1961: 68), ésta queda definitivamente zanjada, según la interpretación de *Ser y tiempo*, puesto que el sujeto no es sujeto, sino un modo de darse la historicidad del *Dasein*.

La hermenéutica, en consecuencia, se declara inhábil para acceder desde el lenguaje a la subjetividad y la filosofía como tal debe renunciar a ser "filosofía del lenguaje" para ir a las cosas, orientándose hacia "fundamentos más originales ontológicamente" que los que puede ofrecer el lenguaje (Heidegger, 1951: 184). Aunque con matizaciones, el antisubjetivismo hermenéutico perdura después del *giro (Kehre*). Podríamos, en consecuencia, concluir que, de su doble aproximación al lenguaje, como decir discursivo (*reden*) y como hablar cotidiano (*.sprechen*), se deducen dos silencios: el que afecta al propio fundamento del discurso y el que se refiere al sujeto del hablar. Esto, como resultado marginal, a pesar del profundo aprecio hacia Humboldt, lo excluye del proyecto heideg-geriano. Sin embargo él está más presente de lo que parece, si se tiene en cuenta que para Humboldt el lenguaje responde a la impulsión expresiva del hombre, anterior a su propia subjetividad, a cuya constitución contribuye de modo esencial.

4.5.6. La escucha serena y reverente

La invocada *Kehre* o *giro* en el pensamiento de Heidegger no parece dar cabida tampoco a un paso definitivo en dirección a esos "fundamentos más originales", que la gramática no alcanza a expresar. Ella es más una vuelta de volante que un quiebro en la dirección. Y esto porque la interpretación se mantiene como actividad ajena a la esfera lingüística. El lenguaje solicita, también aquí, ser oído pero no interpretado. Más todavía, la escucha se ejerce bajo el impulso manifestativo de la obra de arte en general y de la poesía de modo muy singular, pero no reclama interpretación, sino la actitud psicológica (¿espiritual?) de la serenidad, la célebre *Gelassenheit*. De este modo, el orden del discurso se hace significativo por mediación de lo no discursivo. Sus bellas páginas en "Para qué poetas", glosando a Hólderlin y comentando a Rilke (Heidegger, 1998: 199-238) como también a *Ein Win-terabend* de Gerge Trakl o a *Das Wort* de Stefan George, son el ejemplo de la escucha reverente y no de la interpretación guiada por algún principio, sea metodológico, sea sólo conceptual.

Las obras más sugerentes en esta nueva invitación son dos colecciones de trabajos desiguales: *Unterwegs zur Sprache*, traducido como *En camino al habla* (1990) y *Holzwege,* traducido por *Caminos de bosque* (1998). Ambas recopilan artículos de diversos momentos que, quizá por eso, traslucen reiteraciones significativas.

Ateniéndonos a los trabajos de *Caminos de bosque*, Heidegger se sitúa en el

lenguaje privilegiado de la obra de arte y, especialmente, en el de la poesía. Se distancia así de *Ser y tiempo*, en donde el asunto del significado se centraba en torno al carácter derivado de la proposición. Ahora bien, lo allí dicho no se desdice, sólo se da un salto que podría llamarse categorial, puesto que se pasa de una relación de dependencia (ser/lenguaje) a una relación de inclusión (lenguaje/ser), en estos textos significativos de Heidegger. Como el lenguaje proposicional, el lenguaje del poeta, de modo más eficaz por estar desprovisto de funciones al servicio del hablante, hace pasar, hace ver, revela, en sentido más fotográfico si cabe, el ser que en él reposa o en él habita. Situados en la plenitud del lenguaje poético, se prescinde de las funciones de denominación, predicación, descripción y comunicación, como ya se decía en la *Poética* de Aristóteles. Es así como, desprendiéndose de toda referencia inmediata y directa,

> el lenguaje es el ámbito o recinto (*templum¡*), esto es, la casa del ser. La esencia del lenguaje no se agota en el significado ni se limita a ser algo que tiene que ver con los signos o cifras. Es porque el lenguaje es la casa del ser, por lo que sólo llegamos a lo ente caminando permanentemente a través de esa casa... Pensando desde el templo del ser, podemos presumir lo que arriesgan esos que a veces arriesgan más que el ser de lo ente. Arriesgan el recinto del ser. Arriesgan el lenguaje (Heidegger, 1998: 231).

La belleza de las palabras de Heidegger no deja dudas sobre la capacidad de la poesía de todo poema, para traer a la presencia el "ser de lo ente". Heidegger recurre a la raíz griega del concepto de poema, según el uso aristotélico, en cuanto que el poema es obra literaria escrita que condensa o recapitula la actividad *politico,* esto es, productora. Lo que el poema, por tanto, realiza es el "proyecto esclarecedor de desocultamiento que proyecta hacia delante en el rasgo de la figura, es el espacio abierto, al que hace acontecer, y de tal manera, que es sólo ahora cuando el espacio abierto en medio de lo ente logra que lo ente brille y resuene" (ibíd., 52). Sin embargo, esto no quiere decir que en él se manifieste el ser, sólo arriesga el sentido en que el ser mantiene al ente, como en una balanza. Por tanto el poema no es tampoco el ámbito de la epifanía, sino el del sube y baja del pesar más o menos, del aparecer y el desaparecer, en un proceso de "desocultamiento del ente", pero no de manifestación del ser.

Ciertamente, invocada por la palabra del poeta (*sugerí*), aparece la Cuaternidad (*Geviert*): el cielo, la tierra, los dioses y los mortales, ante los que la esencia del hablar humano se limita a responder o corresponder con la escucha. Tanta grandeza no es sino manifestación que aproxima, pero no entrega del sentido del ser como verdad de la cosa o fundamento de ella. La esencia del poema es, sí, una función de verdad, pero no su donación. La poesía, pues, no alcanza a revelar el *acontecimiento apropiador* (*Ereignis*) por el que se expresa la vinculación originaria del hombre con el ser y su mutua copertenencia.

Nos queda, sin duda el seguimiento sereno del decir de la palabra del poeta que justifica una hermenéutica de la atención, pero sin esperar la irrupción de un nuevo sentido con un paso adelante (*fort-Schriti*). Ante la poesía, en general ante la obra de arte, el lector es siempre auditor al que se impone un permanente paso atrás, reenviado a

lo siempre anterior. Y eso porque la esencia del fundamento, y por tanto del fundamento del lenguaje, no es susceptible de aparecer fenomenológicamente, lo cual quiere decir que tampoco puede ser formulado lingüísticamente (Rodríguez, 1993: 107-111).

No es novedosa, en el ambiente alemán, la concepción del arte y del lenguaje poético como expresión de la "verdad", de la "esencia", de lo indecible de la cosa (Schiller, 1991). Es particularmente interesante la Carta XV de Schiller, en donde la materia se presenta vivificada por una "figura viviente" sólo accesible a la intuición del artista. Del mismo modo, Schopenhauer hace del arte la intuición de la Voluntad, esencia inobjetivable del mundo, y sólo por ella se supera el principio de individuación tanto subjetivo como objetivo. Ortega, con matices muy sugerentes, continúa la misma tradición, para hacer del arte la penetración en el "trasmundo" de las cosas, en su sugerente ensayo *Adán en el Paraíso.*

4.5.7. La verdad: compromiso con el desvelamiento

Como conclusión, caen por su peso dos consecuencias, ya apuntadas antes. En primer lugar, la verdad deja de ser adecuación, como en el discurso apofántico aristotélico, y se convierte en desvelamiento, de acuerdo al carácter no apofántico de la proposición, que Heidegger confirma:

> Una proposición *es verdadera* significa: descubre al ente en sí mismo. *Pro-pone*, muestra, "permite ver" (*apófansis*) al ente en su "estado de descubierto". El *"ser verdadera (la verdad)* de la proposición ha de entenderse como un ser descubridora'. La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de la concordancia entre el conocer y el objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto) (Heidegger, 1951: 239).

Asunto sobre el que vuelve en su conferencia *De la esencia de la verdad* (Heidegger, 1968: 68 y ss.) y en la segunda parte de *Kanty el problema de la Metafísica* (1954: 42 y ss.). En consecuencia, sería más adecuado formular el "problema de la verdad" como compromiso con el desvelamiento o desocultamiento' del ente, invirtiendo el orden de la representación: debemos dejarnos enseñar por las cosas, que no reciben la contrapartida de su representación intelectual sino la de la libertad, en forma de receptividad abierta que responde a su manifestabilidad. Por eso la esencia de la verdad es la libertad y no la adecuación sujeto/obje-to quedando el problema de su búsqueda desvinculado de toda exigencia de método.

Se justifica así una segunda conclusión: puesto que la verdad tiene su residencia en "lo anterior" al lenguaje, se confirma que la comprensión es ajena al ámbito de la lingüisticidad, razón por la cual en la analítica del *Dasein* en *Ser y tiempo* no se formula ninguna hermenéutica del lenguaje o de los signos. La interpretación se consagra como escucha atenta al lenguaje, tanto antes *(Sery tiempo)* como después del *"giro"-Kehre— (Caminos de bosque).* Exentos de toda mediación metodológica, tampoco nos dice Heidegger qué lenguajes debemos escuchar y qué cautelas deben tomarse para que la

escucha no sufra distorsiones, incluso turbulencias, como puede suceder con los lenguajes de nuestro tiempo, sometidos a pluralismos y divergencias difíciles de identificar en su causa y en su sentido. Pueda suceder, en efecto, que el "giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger", invocando la voz de poetas y pensadores del fundamento, no nos aporte tampoco mayores certezas porque, a la postre, el ser-en-el-mundo es un existente arrojado y falto de asidero. Situación sin remedio porque ése es el destino del ser que se va manifestando de ese modo en cada uno de los seres humanos. Ningún otro horizonte llena su tiempo y colma su historia, aunque en su última entrevista a *Der Spiegel* Heidegger reconozca que sólo un dios puede salvarnos. Pero ¿qué o quién es ese genérico dios con minúscula? ¿Uno más entre los entes, quizá sólo más poderoso? Un dios con minúscula, Heidegger lo sabía, no es Dios, ni sentido, ni fundamento, por eso no puede ser esperado con la ansiedad de la promesa. Si no es nostalgia del pasado, quizá sólo signifique rechazo de la hipoteca del presente sin particulares alientos para el futuro. En fin, poco sentido puede atribuirse a una última frase que, más allá de su ropaje retórico, deja las cosas tan en precario como habían empezado al diagnosticar al existente como "ser-ahí" para la muerte.

Al final del trayecto heideggeriano, se puede preguntar si la interpretación ha logrado, en su versión ontológica, revalidar una comprensión libre de las paradojas de todo psicologismo y de las aporías del historicismo, tan reprochadas a Schleiermacher y Dil-they. Si el horizonte del comprender quiere decir proyectar, abrir espacio en relación con el "poder ser", queda vinculado a la temporalidad como advenir, que se eleva a condición de "un ente que es de tal manera que comprendiendo existe en su "poder ser" (Heidegger, 1951: 364). En consecuencia, el advenir del "ser ahí" pueda, quizá, entenderse tanto en relación al "estado resuelto" que se ha hecho tradición, como al "curarse de" en cuanto cuidado hacia la expectativa que se propone un horizonte futuro (ibíd., 438). Si esto fuese así, la interpretación no puede limitarse a la demarcación prescrita por la ontología del "ser ahí". Ella, para ser coherentes, debe avanzar un paso adelante y recorrer el camino de regreso del fundamento a lo fundado para dar cuenta del ser-en-el-mundo, cuyo modo de ser es la historicidad (1951: 418). Tal decisión solicita no desvincular la interpretación de las objetivaciones de esta misma historicidad. Es éste el esfuerzo de Gada-mer atendiendo a la experiencia del arte y de la pertenencia a la historia, que Ricoeur va a continuar, desplazando la interpretación del ámbito de la temporalidad al de la objetivación del sentido en la textualidad. En consecuencia, Heidegger ha abierto un camino del que sólo ha consumado las primeras y sugerentes etapas. Las hermenéuticas posteriores continuarán su exploración.

4.6. El interpretar como capacidad de experiencia en Gadamer

Asociar H.-G. Gadamer con la capacidad de experimentar, supone proponer un hilo conductor de su hermenéutica que alcanza notable extensión en campos heterogéneos, como los de la filosofía, el arte, la historia, la teología e incluso el de la diversidad de culturas. No son pocos los ecos que se perciben bajo la ya ingente obra de este personaje tan notable en la filosofía contemporánea. En primer lugar los ecos heideggerianos: la preestructura de la comprensión o del "ser ahí" como realidad previa y, por tanto, la anterioridad de la experiencia a cualquier teoría de los enunciados; en mayor medida, si bien no dicho por Gadamer, la influencia del último Heidegger, vuelto sobre el lenguaje poético como el lugar privilegiado del *acontecimiento apropiador-Ereig- ni$-* por el que se expresa la esencial copertenencia hombre/ser. En segundo lugar, su adscripción a la tradición alemana de las ciencias del espíritu, que no puede olvidar a Dilthey en su empeño por comprender el presente sin desligarlo del pasado. Por último, parece que en Gadamer está muy presente la profesión de la fe entendida como experiencia de un *kerigma,* mensaje o buena nueva revelada en un "tiempo pasado" que se legitima en la medida en que pueda ser vivida con sentido temporalmente actual.

Estos supuestos llevan a Gadamer a un permanente convencimiento que se expresa en los dos conceptos que componen el título mismo de sus obras principales, "Verdad" y "Método". La vinculación copulativa debe ser entendida como unidad semántica, en cuanto que la experiencia de la verdad es método y el método no se diferencia de la experiencia de la verdad; eso quiere decir que entre ellos no hay alternativa sino identidad. Así es porque comprender no remite a una metodología sino a la capacidad para *rehacer en la vivencia el sentido de lo que se quiere comprender.* Por eso "comprenderse" como ser-en-el-mundo, no es un acto que se produzca en un momento segundo, mediado por el método o por las ciencias del espíritu, sino que es contemporáneo con la experiencia de la copertenencia al mundo (*Zugehorigkeit*). Se trata, pues, de hacer de la interpretación una clarificación de tal experiencia, de modo más explícito, quizá también más realista, si se compara con la hermenéutica de Heidegger.

Esta referencia a lo "ya ahí" que nos constituye, no conduce a Gadamer a una analítica general del "ser ahí", como la de *Ser y tiempo*, sino que le encamina a una interpretación de las diversas regiones de sentido en las que se produce la experiencia de la copertenencia: *la estética*, *la histórica y la del lenguaje,* en las que la subjetividad debe reconocerse inscrita con prioridad a sus propios actos. Pero es igualmente en ellas donde se hace también perceptible la experiencia del distanciamiento alienante (*Verfremdung),* alternativa a la copertenencia: el arte, la historia y el lenguaje, puesto que nos preceden, son también lugar de enajenación y extrañamiento de un sentido más originario. La hermenéutica deberá recorrer el camino a través de estos tres ámbitos porque la comprensión se deriva de la experiencia del objeto y no de su puesta a distancia, como sucede en las ciencias del espíritu que alejan u objetivan al interponer un método entre el objeto y su comprensión. No son, pues, el saber estético ni las ciencias

históricas o filológicas..., los que pueden dar cuenta del significado del arte, de la historia o del lenguaje. Tales saberes tienen carácter derivado, en relación con la naturaleza anticipativa de la experiencia. Supuesto que no sólo recubre *Verdad y método* (I y II) sino que es hilo conductor de toda la obra de Gadamer.

La primacía concedida a la preestructura de la comprensión lleva a Gadamer a una *rehabilitación de la tradición,* en cuanto que ella nos precede como ámbito de sentido; de los *prejuicios,* puesto que todo conocimiento está ya epistemológicamente situado; y de la *autoridad,* que es la versión epistemológica del prejuicio y del saber preconstituido. Conceder primacía a las estructuras de la precedencia supone optar por una comprensión situada, finita, incapaz de ser asimilada a saber absoluto. Gadamer abre así no pocos campos para la discusión: con el romanticismo, al que no quiere ser adscrito por la adhesión acrítica de éste a la tradición; con el pensamiento ilustrado, porque en él se rechazan prejuicios y autoridad; con la tradición de las ciencias del espíritu y con Dilthey, por su incapacidad para superar el subjetivismo; con el historicismo positivista de la Escuela Histórica, por su pretensión de objetivar los hechos históricos. La discusión con Habermas viene a sintetizar todas estas discrepancias (cf. capítulo 7).

La experiencia de la copertenencia guarda analogías en su modo de darse en cada una de sus esferas, pero cada una de ellas tiene igualmente especificidad propia que solicita diversificar su análisis.

4.6.1. La experiencia estética

A la interpretación de la experiencia estética dedica Gadamer más de doscientas páginas de *Verdad y método* y otros muchos trabajos, que se inscriben en el contexto de la estética alemana a partir de Kant. Para Kant, el sentido del gusto es todavía más moral que estético, siguiendo precisamente a Baltasar Gracián. Sin embargo, es él quien inaugura la subjetivización del análisis del sentimiento estético, eximiéndolo de la supeditación a la actividad del entendimiento, al hacer del juicio del gusto un verdadero *sensus communis,* con fundamentos “a priori” aunque no por conceptos o categorías que le confieran valor cognoscitivo (Kant, 1977: §§ 10-22). Será, sin embargo, Schiller quien derive la perspectiva trascendental sobre el juicio del gusto hacia la problemática de la educación estética, trayendo a primer plano el punto de vista del arte. Desvinculada de la problemática gnoseológica, la experiencia estética se va a vincular al ámbito de la *vivencia* (Gadamer, 1977: 96). La vivencia se caracteriza por la marcada

> inmediatez que se sustrae a todo intento de referirse a su significado. Lo vivido es siempre vivido por uno mismo, y forma parte de su significado el que pertenezca a la unidad de este “uno mismo” y manifieste así una referencia inconfundible e insustituible al todo de esta vida una (Gadamer, 1977: 153).

Siendo uno de los de mayor valor estructural en la obra de Gadamer, el concepto de

vivencia es escasamente atendido por la amplísima bibliografía sobre su hermenéutica.

La conciencia estética, a la que recurren las ciencias del espíritu, supone enajenar el sentido de la obra en cuanto que la pone a distancia y, por tanto, la objetivan sustrayéndola a la experiencia del intérprete. La vivencia, sin embargo, es experiencia unifi-cadora de obra e intérprete. Por ella, ambos se ven coimplicados en una mutua intercaptación que, siguiendo a Schiller, Gadamer califica como "juego" *(das Spiel)*. El juego es el modo de ser propio de la obra de arte en cuanto que modifica a quien la experimenta, estableciendo una relación de mutuo vaivén. Cierto que, jugando, el jugador hace significantes unas reglas, pero son éstas las que preceden y se sobreponen a todo jugador, de ahí que 'el jugador experimenta el juego como una realidad que le supera" (Gadamer, 1977: 153). Por eso hay juego sin jugadores, en los que no radica su razón de ser, insistirá Gadamer frente al subjetivismo de Schiller, para quien no hay juego sin jugadores. Los juegos tienen espíritu propio, si bien Gadamer debe reconocer que el juego es esencialmente representación para los jugadores, en cuanto que sin ellos queda privado de significación. Ellos son su mediación necesaria, como lo es también el espectador que, sin pertenecer a la esencia del juego, éste pide ser realización ante alguien, aunque nadie lo presencie. La experiencia artística radica en esa captación por la obra, que muestra su cualidad de artística precisamente por su capacidad de captura o de ser vivenciada, no desde criterios epistemológicos, sino por su propia fuerza representativa. Esto quiere decir que en la vivencia artística no se distingue la obra de su mediación representativa.

Tales supuestos llevan implícitos dos problemas: dar cuenta de la *naturaleza misma de la obra de arte* y aclarar las *condiciones que en el intérprete* deben darse para que tal recepción sea posible. Gada-mer no aborda ninguna de las dos cuestiones explícitamente. La referida a la naturaleza de lo artístico la sintetiza recurriendo, como decimos, al concepto de juego y la relacionada con la recepción la soluciona invocando la congenialidad obra/intérprete. Sin embargo, ambas pueden ampliarse si se acude a la propia tradición en la que se inscribe la respuesta de Gadamer, que él conoce muy bien, jalonada, entre otros, por los hitos de Schiller, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, incluso Heidegger, y que en el terreno de las realizaciones artísticas encuentra a Kandinsky, animador del expresionismo alemán, quien en 1912 publica *De lo espiritual en el arte.*

En relación con la *naturaleza de la obra de arte,* puede decirse que el artista es el creador y la obra de arte su creación. Lo que, en principio, tiene apariencia de tautología, no es tal si se aclara qué significa crear, concepto mediador entre autor y obra. Siguiendo la tradición que se acaba de evocar, creador es aquel que de forma original es capaz de intuir las *potencialidades emotivas* de las cosas. Así pues, el punto de partida de la intuición artística es tanto el genio del autor como la esencia polivalente, pero siempre impulsiva y dinámica, de la realidad. Esto supone que, por una parte, sólo algunos están dotados de esa capacidad de penetración intuitiva; son los genios creadores del arte. Por otra, hablar de potencialidades emotivas en las cosas lleva implícita la afirmación de que la esencia de ellas no pasa por entero al campo de lo fenoménico y un ámbito nouménico

sigue siendo su núcleo invisible a la mirada común. Este núcleo se manifiesta o pasa a la representación sólo cuando el artista capta alguno de los infinitos modos a través de los cuales puede manifestarse, que van desde lo afectivo y sentimental a lo fascinante y tremendo, en términos de Rudolf Otto, o a los puramente formales como son el espacio, la luz, el ritmo, el color, la forma, etc., que a lo largo de la historia del arte han motivado innumerables formas de ser expresados. Algunos de ellos, en el arte abstracto contemporáneo, han pasado a constituir, por sí mismos, el objeto de la creación artística, como sucede con el espacio, el color, la literariedad, la musicalidad, la vivencia sentimental o subconsciente de la cosa, como aparece en ciertos expresionismos y surrealismos.

En consecuencia, para calificar una obra como artística ella debe conjugar la intuición subjetiva original con alguna dimensión objetiva, aunque nouménica, de la cosa. Criterio aplicable tanto a las obras y estilos más formales y realistas, como a aquellos en que se transgrede la forma, precisamente a favor de la expresividad transformal o abstracta. Lo que significa que el arte es esencialmente *expresionismo,* no reducido aquí a una determinada corriente artística, sino en cuanto interpretación por el artista de alguna o algunas de tales potencialidades emotivas.

Gadamer subsume todos estos asuntos en la problemática general que limita la experiencia artística a la capacidad de experimentación de la representación. Sin embargo, para delimitar la naturaleza de la obra de arte, no parece suficiente el concepto de representación. El de *expresión,* siguiendo la tradición citada, hace factible cobijar bajo su significado la dialéctica subjetividad/obje-tividad a la que parece que no puede ser ajena una obra que reivindique categoría de artística. Naturalmente, esta exigencia pierde sentido si el arte se asimila a actividad inmotivada de la que, por tanto, no debe darse razón alguna. Opinión que eliminaría el concepto mismo de arte y, con él, el de ciencia o reflexión estética, proscrita a favor del aprecio social, del gusto a la moda, lo decorativo, etc. Lo que, no cabe duda, es hoy un criterio usual, puesto que se viene llamando arte a lo que le gusta a la "gente", tomando aquí el concepto de la ortodoxia orteguiana.

Por cuanto se refiere a las *condiciones de la recepción,* Gadamer entiende que las mediaciones estéticas o técnicas, como la representación teatral, la ejecución musical, la declaración épica, etc., son el objeto de la conciencia estética, pero no determinan o generan la experiencia de la obra de arte, que exige captar en unidad la forma y el fondo o contenido. Sin embargo, Gadamer no se detiene a considerar si tal captación es una experiencia universal, o sólo asequible cuando el intérprete está en condiciones de poder congeniar. Lo que no sucede, por ejemplo, cuando entre obra e intérprete median barreras de diferencia cultural, de nivel educativo o de simple instrucción. En gran medida, la experiencia comprensiva de la obra requiere el fomento y desarrollo previo del entendimiento y del cultivo de la sensibilidad, y exige además un "temple estético" básico, condición necesaria para que la propia sensibilidad pueda ser educada y la capacidad de experimentación desarrollada, como señala J. M. Navarro Cordón en el "Estudio preliminar" a los *Escritos sobre estética* (Schiller, 1991: XXIII). En tales condiciones podrá establecerse un "círculo hermenéutico" que vaya del todo a las partes

y de las partes al todo, haciendo razonable decir que la obra "se interpreta a sí misma desde la variedad de sus aspectos" (Gadamer, 1977: 163).

Continuando con Gadamer, la *temporalidad* entra a formar parte de la propia comprensión, en cuanto que ésta sólo se produce si se da una apropiación reactualizada de la obra, que no remite a otro tiempo ni a un sentido diferente al experimentado. No hay, pues, ningún tiempo pasado que haya que redimir, rehacer o reconstruir. Y, con gran acierto, Gadamer aduce el ejemplo de la fiesta: la fiesta existe en cuanto celebración vivida por la participación experimental en lo que se festeja. Su significado no está, pues, en su capacidad de rememoración puramente objetiva de la actualización temporal de un acontecimiento fundador, sino en la vivencia por parte de los participantes en el sentido que en ella se festeja. Como en la fiesta, en el arte que podemos llamar "procesual" (teatro, recitado, danza, etc.) (Gadamer, 1977: 117) se evidencia con más claridad el carácter actualizador de la experiencia artística, en cuanto que en ella, sin mediaciones, es contemporánea su forma con la apropiación de su sentido. Tal carácter es menos evidente, sin embargo, en las artes plásticas, en la escultura o en la arquitectura, vinculadas a reproducciones estáticas cuya experiencia no es independiente de una cierta tarea de comprensión y descifre y en las que la imagen/copia *(Abbild)* puede sustituir al original (*Urbild*).

Gadamer hace un esfuerzo notorio para aclarar que a la realidad óntica de la imagen subyace la "relación ontológica de la de imagen originaria y copia *(Abbild)"* (ibíd., 190), con lo cual entre copia y original parace que existe una relación análoga a la que se da entre imagen y realidad. De este modo, si la imagen tiene función de representación (*Reprásentation*, *representado)*, la copia es aceptable o comprensible en sí misma por su valor de presentación *(Darstellung)*. En consecuencia, parece que la copia se eleva al nivel del original, puesto que ambos "presentan5 algo que puede ser objeto de la misma experiencia. El lenguaje heideggeriano es, sin duda, sugestivo, pero quizá no muy clarificador, debido precisamente a no haber dejado bien establecido que es la intuición creativa la determinante del valor artístico de una obra. El arte radica en el acto creador, esencialmente distinguible de la acción de reproducción, de la copia, al que sólo debe serle atribuido valor técnico según su capacidad físicamente mimética. La copia no es presentación, sino reproducción de la representación. De otro modo habremos salvado la conciencia estética pero a costa de la ruina del arte como creación.

Al vincular la interpretación de la obra de arte a la vivencia de su propia fuerza representativa, se sientan las bases para interpretar otros ámbitos de sentido en los que, en todo caso, deberá privilegiarse la experiencia de la obra sobre cualquier previsión metodológica, como sucede en la interpretación de la experiencia histórica y en la del lenguaje.

4.6.2. La experiencia histórica

Es en la interpretación de la experiencia histórica donde las tesis de Gadamer

adquieren mayor amplitud, sin que supongan novedades de fondo en relación con los supuestos que guían la comprensión de la experiencia estética. Adscribiéndose al proyecto de Dilthey para fundar las ciencias del espíritu, recurre, como ya advertimos en la obra de arte, al concepto de vivencia, aquí no en relación con una obra específica, sino ampliada a la experiencia de la tradición a la que ningún intérprete es ajeno: todos estamos radicados, no sólo en el mundo sino en la historia. De ahí que la vivencia se presente bajo la forma de conciencia afectada por la historia o "historia efectual" (*Wirkungsgeschichtliches Bewusst- sein),* según la traducción castellana de *Verdad y método* (Gadamer, 1977: 119). Esto quiere decir que estamos sometidos a la eficiencia del tiempo histórico, al que no podemos sustraernos y, por tanto, al que sería indebido objetivar o poner a distancia. Se trata, pues, de hacerse cargo de que la tradición nos previene, a la par que la distancia histórica no se asimila con un proceso alienante, puesto que el sentido de una época, de hechos, textos o monumentos, no puede reducirse a su realidad objetiva o al momento de su producción, sino que se van dotando de significación en el decurso de la historia, a partir tanto de su propia eficacia significante como de las reinterpretaciones de las que son objeto.

El valor y densidad significativa de lo histórico van así asociados a un proceso ininterrumpido en el que aparecen nuevas facetas que actúan, en relación con la comprensión, en direcciones incluso divergentes. Se introduce así el concepto de *horizonte* vinculado al proceso de producción del significado, liberándolo del de circunstancia, que engarza con el concepto de "obra abierta", si bien en una perspectiva de enriquecimiento por la temporalidad. Aunque el concepto de "obra abierta" se vincula a U. Eco (1962), es categoría asociada a la naturaleza simbólica del lenguaje, de raíz platónica y aristotélica, recorre el agustinismo y la teología simbólica medieval, para llegar al romanticismo y adquirir formulaciones muy diversas en nuestros días (Ricoeur, Barthes, Jaus, Derrida, etc.).

A partir de estos supuestos, la *distancia temporal* tiene doble función hermenéutica. La primera, negativa, ve en el paso del tiempo la condición necesaria para poner el texto o la obra a la debida distancia y poder así detectar la serie de intereses, compromisos, prejuicios, etc. que impiden una interpretación que no confunda lo circunstancial con lo histórico. La segunda es positiva, en cuanto que tiene función productora, puesto que por ella se va generando una amplitud de significados que enriquecen el originario o fundacional, a la par que se van dejando de lado aspectos secundarios. De este modo, la distancia temporal ni elimina la alteridad en relación con la obra, ni es tampoco alienante, sino mediación para hacer efectiva su significatividad.

Esta radicación en la eficiencia de la tradición aleja la interpretación del tipo de ciencia o saber exentos de presupuestos, lo que la distancia de toda pretensión de saber absoluto o hegelianismo dialéctico que tienda a interpretar el pasado como momento superado o superable por el presente. La interpretación no podrá despojarse en ninguno de sus momentos de su condición de histórica. El *presupuesto* pertenece al proceso de la comprensión de la tradición y condiciona a la propia interpretación. El problema no radica, para Gadamer, en eliminar los presupuestos, que tienen función de instancias

prejudiciales ineludibles, esto es, de pre-juicios (*praeiudicium*), rechazados por el purismo o pseu-dopurismo de la mentalidad ilustrada, sino de establecer la instancia crítica que justifique su necesidad y distinga los prejuicios "verdaderos", que iluminan o esclarecen, de los "falsos" que oscurecen o perturban. Pero los prejuicios son condiciones reales pertenecientes a la propia significatividad histórica que actúan como "a priori", si se quiere empírico, de la comprensión e impiden eliminar la alteridad, y rectificar la tendencia a reducir lo otro a lo mismo, a lo más propio o más próximo, en la ambición o tentación de inaugurar o instaurar los significados. A su vez, la *autoridad y* los valores tradicionalmente reconocidos, deben ser aceptados como principio epistemológico, a modo de versión personalizada o socializada del prejuicio, influyente en el proceso de la comprensión, en cuanto que sustrae la interpretación a la arbitrariedad y a la espontaneidad, sometiéndola a la confrontación y contradicción de argumentos que obliga a buscar y dar razones.

Sin embargo la intención de Gadamer, por sugerente, no deja de ser problemática cuando se tiene en cuenta que la comprensión de personalidades, hechos, héroes, como los de los textos, ofrecen la mayor parte de las veces asuntos asociados a la contradicción, en el encomio o el vituperio, porque la historia se trenza con vicisitudes exentas frecuentemente de lógica y la tradición no es coherente continuidad sino trasiego azaroso y recuerdo fragmentado. Es lo que en una aguda y muy documentada reflexión advierte J. Itur-mendi Morales cuando escribe que "el pasado parece fijo y quieto sin embargo no lo está", intercalado para sus intérpretes en los intersticios entre la "historia recordada", la "historia recuperada" y la "historia inventada" (Iturmendi Morales, 1997,1: 789-853).

4.6.3. La experiencia del lenguaje

La esfera lingüística es para Gadamer el horizonte de la hermenéutica propiamente filosófica, y remite a una ontología del lenguaje que ve en él, no un instrumento, sino una de las manifestaciones más significativas del ser humano. Continúa así la concepción que, desde Hamann y Herder, se consolida en Humboldt y, a través del paradigma del discurso, alcanza a Chomsky, Ben-veniste y Ricoeur, etc., convirtiéndose en uno de los supuestos que justifican el mentado "giro lingüístico" de la filosofía, al atribuir a la palabra capacidad configuradora del propio entendimiento y estructuradora de la conciencia.

Es en la comunicación lingüística, en la conversación y en el diálogo, que discurren sobre la precedencia del lenguaje que los sustenta, en donde se manifiesta el carácter esencialmente lingüístico de la experiencia humana. La *Sprachlichkeit* o lingüisti-cidad expresa el carácter mediado de la comprensión, en cuanto que el conocimiento de nosotros mismos y de nuestra situación en el ser y en la historia, pasa por reconocer la copertenencia al mundo de los textos y de las obras, en fin, al ámbito de la *Schrifilichkeit,* que es en donde tal experiencia encuentra su medio objetivo. Por eso la

experiencia de la palabra y del diálogo se realizan sobre la esfera de lo escrito, de la textualidad y no en la interlocución.

La conclusión de todo el prolijo recorrido de la obra de Gada-mer, bien ejemplificado en *Verdad y método*, él mismo la sintetiza en una noción de interpretación que consiste en desarrollar el postulado básico de la copertenencia. Interpretar consistirá en hacer explícito ese "diálogo que somos" o que formamos con los textos, las obras, los monumentos, en fin, con la tradición a la que copertenecemos. Es un encuentro desde el reconocimiento de la alteri-dad intérprete/interpretando, puesto que cada obra despliega su horizonte peculiar de sentido: un modo de ver las cosas y los hechos, de situar al ente en el ser, en fin, una manera específica de interpretar el mundo. Este horizonte no debe confundirse con la circunstancia originaria vinculada al autor o a los primeros intérpretes. La obra lleva implícita, precisamente, la superación de la circunstancia por la perspectiva de apertura.

A su vez, todo intérprete está en situación, también en un horizonte de sentido configurado por el contexto de su propio mundo no reducible a su subjetividad, sino que se define contando con el entramado de significaciones al que no es ajeno ningún intérprete. Esto quiere decir que tanto de parte del texto como de parte del intérprete, sus respectivos horizontes son siempre ampliables, como correspondencia al concepto de situación de uno y otro. Se trata, en consecuencia, de despsicologizar el significado de horizonte, según la sugerencia de Husserl, a quien recurre Gadamer, en cuanto que debe ser determinado sobre la cosa y sobre la situación, despojándolo de tintes personalistas. Así entendido, podrá entonces definirse la *interpretación como "fusión de horizontes"* (*Horizontverschmelzung*) (Gadamer, 1977: 372), evitando la transferencia que vaya de la obra hacia el intérprete o viceversa, al aceptar la confrontación de dos ámbitos de sentido cuya alteridad se reconoce y mantiene como exigencia de su propia fusión. De este modo, si el horizonte nada tiene de psicológico, su fusión será, igualmente, una operación absolutamente diferenciada de la congenialidad romántica o de la compenetración de conciencias. Ella se efectúa ya sobre la significación de los enunciados lingüísticos. Interpretar, en consecuencia y en síntesis, supone respetar la alteridad de la obra y del intérprete, pero también la apertura de la significación de cada uno de ellos y la posibilidad de la formación progresiva de un nuevo horizonte.

Es posible que el concepto de "fusión" (*Verschmelzung)* sobrepase semánticamente el sentido de lo que Gadamer parece querer transmitir. Más que fusión, podría decirse, ateniéndonos al contexto, *confrontación.* Confrontar no tiene, en su sentido primero, carácter polémico, puesto que significa "carear una persona con otra" para ofrecer cada cual su versión de las cosas. Significa también "cotejar una cosa con otra y, especialmente, escritos". Y el propio *Diccionario* le atribuye la acepción de "congeniar una persona con otra". Cualquiera de estos significados parece ser más apropiado para la despsicologización del concepto de horizonte y para retener el valor de alteridad que, en buena medida, se difu-mina en el concepto de fusión.

Por otra parte, Gadamer, a pesar de todo lo dicho, nos deja también a la espera de alguna sugerencia metodológica que guíe la interpretación. En efecto, ¿cómo se adquiere

la capacidad de experimentar una obra?, ¿cómo se distinguen buenos de malos prejuicios?, ¿qué acontecimientos, obras, textos son interpretables en aras de la comprensión actual? Sólo se enuncia su principió mayor, pero nada se dice sobre los procedimientos. Cierto que tampoco podemos pedir a Gadamer que diga y solucione todo. Su obra es ingente y encomiable, tanto en sugerencias como en documentación escrita. Será en la obra de Ricoeur en donde se dará un paso más hacia la precisión en los asuntos metodológicos.

4.7. Comprensión e interpretación de los lenguajes en P. Ricoeur

A pesar de su heterogeneidad, toda la obra de Ricoeur se ha movilizado por un único propósito que pudiera calificarse de "ontología existencial" en cuando que su objetivo es la comprensión del ser humano, entendido no sólo como sujeto de conocimiento, sino como realidad viva y activa, que siente y se comunica con los demás, vinculado tanto a una subjetividad libre cuanto a la opacidad involuntaria representada por el cuerpo, el carácter, por un indefinible inconsciente y una sentimentalidad problemática. La comprensión de esta compleja heterogeneidad no es accesible a una eidética o analítica de los conceptos, al estilo cartesiano, pero tampoco a una fenomenología directa como la de Husserl, sino pasando por la interpretación de ámbitos empíricos en los que deja su traza la subjetividad, entre los que el lenguaje ocupa un lugar de privilegio.

4.7.1. De la intuición a la interpretación

Husserl es, sin duda, quien ha facilitado la matriz reflexiva de la hermenéutica, al imponer el paso por el fenómeno para dar cuenta de la afirmación originaria. Sin embargo, la reducción fenomenológica aplicada a la actitud natural privilegia la tras-cendentalidad de lo subjetivo, enfrentado a un mundo, en principio dudoso y del que el método fenomenológico prescinde, para atender a su modo de ser vivido por o en la conciencia (Ricoeur, 1986a). De este modo la subjetividad se erige a sí misma como *trascendentalpor doble motivo:* porque se pretende alcanzar las propias vivencias a través de una intuición de sí por sí mismo que, a su vez, se constituye en justificativo de la certeza sobre el mundo. Ricoeur entiende que este método conduce a un proceso sin fondo de síntesis noético-noemáticas sucesivas, que no evita el idealismo al pretender encontrar por un mismo acto el fundamento que lo justifica como tal. Cierto que este procedimiento se va mitigando en el avance de la obra de Husserl para alcanzar en *La crisis de las ciencias europeas* una significativa corrección al introducir como "inaccesible a la duda" el llamado "mundo de la vida" (*Lebenswelt*). Ricoeur entiende, sin embargo, que "el mundo de la vida" es más un presupuesto que un dato o realidad sobre el que pueda asentarse certeza alguna. Con ello Husserl abre el camino para la comprensión del yo con más realismo antropológico, pero sin llegar a explorarlo.

Heidegger da un paso decisivo al determinar como punto de partida, no a un sujeto de reflexión autónomo, sino a un ser que copertenece esencialmente al mundo que, por tanto, se erige en supuesto ontológico de todo acto de conocimiento y, en consecuencia, también de la comprensión de sí mismo. Ahora bien, esta comprensión equivale para Heidegger al modo de darse o desplegarse el ser-en-el-mundo y la interpretación es sólo la expli-citación de sus posibilidades, por eso la hermenéutica heidegge-riana se reduce a su analítica. Para Ricoeur esta hermenéutica es ineludible y por ella debe pasar toda filosofía que quiera responder con realismo al modo de darse la existencia, porque ha sabido traer a la luz las formas existenciales que preceden a la subjetividad y la vinculan

al mundo. Pero no parece, sin embargo, suficiente. Heidegger, en efecto, toma un camino corto, un atajo que va directamente al núcleo ontológico del ser-en-el-mun-do, como muestra *Ser y tiempo*, pasando por alto las formas concretas por las que se realiza o en las que se existencializa. Proyecto que no se rectifica sustancialmente, a pesar del papel más decisivo que se otorga al lenguaje como "casa del ser", en escritos como los recogidos en *Caminos de bosque* o *En camino al habla.*

En contraste, Ricoeur opta por un acceso que no es total ni directo, sino que procede por aproximación a los lenguajes en los que se han ido objetivando parcelas específicas de la subjetividad: la finitud antropológica, el libre albedrío en su vinculación al mal, la libertad como proyecto, la afectividad, la comunicabilidad, la temporalidad, etc. Presupuesto temprano en su obra pero que se va haciendo cada vez más explícito con no pocas consecuencias para el ambiente hermenéutico actual, cerrando un arco de problemas abiertos tanto en lo que se refiere a la intención ontoló-gica de la hermenéutica, cuanto en lo que tiene que ver con su método.

En un itinerario progresivo, inicialmente se dirige a las expresiones y relatos *simbólicos,* luego a los *enunciados metafóricos y,* por último, a los *textos* en general, guiado por la convicción de que el lenguaje y sus formas son condición trascendental de la comprensión de parcelas de la realidad antropológica que, sin su concurso, permanecerían inexploradas. De este modo, objetividad y experiencia lingüística, subvirtiendo a Husserl, no son lugar para la duda que justifica su *epojé* o puesta entre paréntesis, sino el punto de partida para una reflexión que no se pierda en movimiento de intuición de sí por sí mismo. Con ello la intuición se trueca en tarea sobre el lenguaje por cuya interpretación se va diseñando la ontología posible del ser del yo. Ontología "militante" o itinerante en cuanto feudataria del proceso mismo de la interpretación. Lo que, sin duda, supone reconocer su carácter contingente, toda vez que ella queda pendiente del lenguaje escogido, del intérprete y del método seguido para interpretar. No hay, en efecto, ni un solo lenguaje, ni un ámbito único de símbolos, ni tampoco un estilo canónico de interpretarlos.

4.7.2. La doble cara del símbolo y del lenguaje

Una de sus primeras obras, *Le volontaire et Vinvolontaire,* de 1950, se propone la tarea de la descripción y comprensión de los actos de la voluntad. La obra comienza queriendo ser fiel a Husserl pero, como advierte enseguida, el método fenomenológico se muestra inadecuado para dar cuenta de actos esencialmente inob-jetivables como son los volitivos. Se aproxima entonces a G. Marcel quien, a través del concepto de "misterio", expresa aquellas experiencias que, por no poder ser convertidas en objeto, tampoco pueden ser tratadas como problema, dejando su comprensión vinculada a la capacidad de participar en el movimiento de su propia realización. Si a esta experiencia invita el existencialis-mo de Marcel, tampoco en él se facilitan los métodos para hacer real tanto esa participación como su comprensión.

Son estas insuficiencias, primero de la fenomenología después del existencialismo, las que conducen a la búsqueda de un nuevo método, el de la interpretación de los lenguajes simbólicos que se formula con intención fenomenológica pero con metodología que subvierte a la fenomenología, como acabamos de decir. Tal es la conclusión a la que llega su reflexión antropológica en el *Hombre lábil*' generalizada en *La simbólica del mal* (I960) que concluye en la apuesta por el lenguaje simbólico como revelador de la vinculación libertad/mal, mal/libertad, en la convicción de que el lenguaje indirecto de los símbolos revela lo que no alcanza el lenguaje directo, la descripción empírica, la analítica conceptual o la intuición fenomenológica. Es ésta una hermenéutica de la confianza, en cierto modo de la esperanza en el papel del simbolismo, a la que Ricoeur no renunciará en adelante.

Pero, en contra de sí mismo, advierte que no es éste el único modo aceptable de interpretar el simbolismo y el lenguaje en general, como ejemplarmente muestra Freud, para quien los símbolos, el lenguaje y la cultura en su totalidad, ocultan, disfrazan o disimulan mucho más de lo que manifiestan. Alejándose de las concepciones que ven en Freud sólo al maestro de "las tinieblas", dará un original paso integrando en el proceso de interpretación que confía en los símbolos la instancia que sospecha y desconfía de ellos, al considerarlos máscara que oculta dimensiones del ser del yo tan reales como las que revelan. Es la tesis de su obra *De Vinterprétatioriy essai sur Freud* (1965), traducida como *Freudy una interpretación de la cultura*, que no es un aporte al psicoanálisis, sino la contribución a una ontología que se proponga dar cuenta de todas sus dimensiones de la realidad humana. Freud es el ejemplo, no único pero el más ilustrativo, que invita a desconfiar de los símbolos y ofrece el método para una interpretación que sospecha de ellos, sacando a la luz la verdadera "arqueología" de la conciencia. "Arqueología" que conjuga naturalismo, involuntariedad, inconsciencia, valor del cuerpo con todas sus secuelas. Seamos o no freudianos, no se puede dar cuenta en su integridad de la realidad humana sin traer a la luz y comprender los mecanismos y procesos que previenen con eficacia su actividad intelectual y práctica. Lo "siempre anterior" no puede ser desechado como ajeno a los procesos y proyectos conscientes. Lo que no supone dar razón a Freud, sino aceptar su lección de realismo.

La "arqueología" encuentra la contrapartida en la interpretación "teleológica", que Husserl había sugerido, pero que la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel muestra con realismo también ejemplar. En ella la conciencia aparece como permanente superación de sí por sí misma, no impulsada por lo previo e inconsciente, sino motivada por la interiorización de lo otro, por el reconocimiento ético e institucional de los otros, en un proceso de comunicación y expectativa que, al tiempo, supone su propio perfeccionamiento y es causa de la incesante creatividad espiritual. Tras un recorrido muy matizado al que dedica, además de la extensa obra citada, numerosos trabajos, Ricoeur concluye que el Yo es realidad unitaria, pero constituida por la dialéctica "arqueo-logía/teleología" cuyas dos dimensiones recubren "todo el yo y toda la conciencia", de tal modo que lo arqueológico no es ajeno a sus más elevadas y espiritualizadas creaciones, así como lo teleológico espiritual está presente en su núcleo

natural e inconsciente. Si Freud hace más explícita una dimensión y Hegel la otra, ambas son indisociables porque configuran por entero el ser del yo y de su actos. Con tal dialéctica no es contradictoria la dimensión "escatológica" como categoría del yo, puesto que, como Hegel sugiere, el sentido último está siempre por venir. Pero, en cuanto no real, ella queda fuera del proyecto reflexivo de la hermenéutica.

4.7.3. El lenguaje poético y los procesos metafóricos

La atención al simbolismo conduce de modo natural hasta los problemas inherentes al sentido y al valor del lenguaje poético, que constituye el objeto de *La metáfora viva* (1980), con otros numerosos trabajos. En discusión con las poéticas anglosajonas actuales, Ricoeur se aproxima al problema de la naturaleza de los enunciados metafóricos, discutiendo primero su estructura y formas de significar y luego el valor de verdad de su referencia o denotación. El símbolo es una unidad significativa variable y reacia a análisis objetivos. La metáfora, por el contrario, supone una fijación léxica y discursiva del simbolismo que facilita su interpretación. En cuanto operador lingüístico simbolizador, su significación no puede reducirse a figura retórica, puesto que implica un proceso semántico de invención que, a través de la tensión entre un significado/enunciado directo y otro figurado, introduce formas originales de ver las cosas y denota "modos de ser" y valores extraños a la experiencia ordinaria, que no son asequibles al lenguaje usual. Su referencia la constituyen tales entidades y realidades no designables por el lenguaje directo, precisamente por su naturaleza no experimentable: valores morales, sentimientos, aspiraciones y expectativas, realidades esperadas, etc.

A partir de la innovación referencial, el lenguaje metafórico promueve un "impulso ontológico" que no invita a eliminar la metafísica, como querría Heidegger, sino a repensar sus referencias a la luz de los "múltiples significados del ser". No se sustituye, pues, filosofía por poesía, sino que la reflexión debe seguir reflexionando lo que los enunciados metafóricos sugieren. Se abre así paso una amplia hermenéutica dirigida a los textos literarios para comprender los posibles modos de ser y de vivir que ellos sugieren. Hermenéutica que alcanza al lenguaje religioso cuyo simbolismo "denota" realidades trascendentes al propio entendimiento, por tanto inadecuadas a toda conceptualización racionalizadora, pero a cuyo singular "modo de ser" apunta la textura poético/discursi-va de los textos sagrados. El objeto de la fe-Yavhé, Dios-aparece en la Biblia ligado a una constelación de símbolos, según los géneros literarios de los libros sagrados (Creador, Liberador, Sabiduría, Juez, Padre, Hijo, Señor, Esclavo, etc.), que impiden recapitular sus atributos en un concepto. Sólo la interpretación complementaria de la diversidad de significaciones simbólicas, tomadas unitariamente, aproxima a la comprensión de la unidad trascendente de Dios, que para el lector del *Libro*-creyente o no-aparece como el punto en el que confluyen las referencias de cada uno de los símbolos que configuran su entramado literario.

La trilogía *Tiempo y narración* (Ricoeur, 1995-1998) viene a confirmar que es en el

ámbito narrativo, en la historia y en el relato, donde se prefigura la comprensión del tiempo realmente humano, asociado a una identidad ontológica que aparece como ipseidad (ipse = sí mismo) y no como identidad (idem = lo mismo). Responder a la cuestión de la identidad, esto es, a la pregunta "quién es" una persona, solicita comprender en unidad la heterogeneidad de acontecimientos, la diversidad de tiempos y la variedad de episodios que entretejen su propia vida. Si en la narración literaria la trama confiere unidad a la heterogeneidad de tiempos, personajes y episodios, del mismo modo la identidad propiamente humana, indefinible como "lo mismo" porque está sometida al "éx-tasis" del tiempo y del cambio inherentes a toda vida, es reconocible como ipseidad o identidad narrativa, en cuanto permanente unificación de la sucesión y de la diversidad de sus estados. La competencia para interiorizar el tiempo como aparece en los textos narrativos (históricos, literarios) es la mediación por donde se hará igualmente comprensible la identidad humana como narrativa. Entendiendo como narrativa su identidad, la comprensión del yo se libera de los paralogismos inherentes al dilema sustancialismo/fenomenismo, que convierte en insoluble la exigencia de conjugar su unidad con la diversidad de sus tiempos, estados y manifestaciones. Por eso "el tiempo humano" es "tiempo narrativo", no el cosmológico asociado al mundo, ni el fenomenológico exclusivamente ligado a la conciencia. La trama literaria prefigura, pues, la identidad humana como trama ontológica.

El asunto de la identidad se amplía a través de la analítica de la semántica de la acción que concluye en una "hermenéutica del sí mismo", en la obra *Sí mismo como otro* (Ricoeur, 1996c), en donde la cuestión de la ipseidad o identidad narrativa, se asocia a la capacidad para mantener las promesas, que se erige en la piedra de toque de la ontología del sujeto. La promesa —como acto de habla-está constituida por una estructura que engloba al *yo,* al *otro yo,* a la *responsabilidady* al *tiempo,* en cuanto que cumplir lo prometido supone la exigencia de mantener diacrónicamente la palabra dada a otro, a lo largo de la sucesión de los episodios de una vida. De este modo, la ipseidad adquiere densidad ontológica en la medida en que se reconozca como realidad única a la que se imputa responsabilidad (cumplir lo prometido) a través de la sucesión temporal. En consecuencia, la cuestión ontológi-ca de la identidad se asocia a la práctica mediada por el otro, por los otros (a quien se promete), aunque en sentido diverso al de Levinas. Mientras que para éste el acto ético identitario se formula como respuesta al otro en forma de "héme aquí", obedeciendo al principio de alteridad, para Ricoeur radica en la iniciativa personal expresada como "yo puedo", "yo debo", según el principio de la reciprocidad.

Una de sus últimas obras, *La mémoire, Vhistoire, loubli* (Ricoeur, 2000), se propone, con amplísima documentación, comprender, a través de una única trama conceptual, los usos y abusos de la memoria, los problemas de la epistemología y de la hermenéutica históricas y su vinculación con la justicia, vertebrados por la preocupación común de la representación del pasado. Con ello viene a confirmar su inspiración de fondo: la indisociable unidad de ontología, ética, política y hermenéutica, que se ve reflejada en la recopilación de sus últimos trabajos en el volumen publicado bajo el título

de *Le Juste 2* (Esprit, París, 2001) que sigue a *Le Juste* (Esprit, 1995).

4.7.4. Las cautelas metodológicas

El recurso a la interpretación de los lenguajes como hilo de su "militante" ontología del sujeto, realmente practicada, supone ya una opción de fondo que se distancia de las hermenéuticas anteriores y se acentuará con la sugerencia de criterios metodológicos precisos. La hermenéutica ontológica de Heidegger, por entero comprometida en el camino de descenso hacia el fundamento, hace intransitable un camino de retorno guiado por algún método que, a través de las ciencias del espíritu, de la historia, de la filología, etc., revalide epistemológicamente los presupuestos de la comprensión ontológica. Por razones estructurales, en Heidegger se hace inviable una metodología motivada y centrada en textos u obras, concentrado todo su esfuerzo crítico en la deconstrucción de la metafísica. Gadamer, a su vez, propone una comprensión guiada por la experiencia de la obra, por el mundo del texto, por la propia tradición. Pero no se sabe en absoluto cómo y en qué consiste "experimentar" la "significatividad" de una obra, cómo somos "afectados por la historia", ni se definen métodos por los que discernir la estructura precomprensiva sobre la que nos movemos, ni se indica cómo distinguir los buenos de los malos prejuicios o abordar este o aquel lenguaje. Porque la verdad y el método no son disociables, Gadamer tampoco ofrece criterios, reglas o principios... a partir de los cuales algo pueda o deba ser interpretado.

Ricoeur aborda de lleno esta falta de mediaciones metodológicas. Su paso y discusión con las lingüísticas más clásicas y actuales le llevarán a un concepto de interpretación mediado por la metodología estructuralista, de la que aprecia su exigencia de "respeto a la estructura del texto" y a la objetividad del sentido por ella sancionado, incluso cuando se trate de textos eminentemente simbólicos y metafóricos. Ello quiere decir que antes de la *comprensión* y de la *apropiación* por un intérprete, el sentido debe vincularse a la *explicación* del texto por sí mismo, a través de una metodología esencialmente regulada por criterios de literalidad: configuración formal y estructural, género, estilo, peculiaridades compositivas, etcétera. Una metodología rigurosa no puede pretender comprender sin el explicar previo. Con las sugerencias de Ricoeur volvemos sobre el asunto en el capítulo séptimo.

Entendido como "obra" con entidad propia, el texto es paradigma privilegiado en el que se supera la alternativa entre distancia alienante y copertenencia, entre tradición y actualidad, en cuanto que su entidad es la contrapartida que se enfrenta tanto a los prejuicios del pasado como al intérprete actual. En el texto se expresa la función positiva y productiva de la distancia histórica, en cuanto que es reserva de sentido "previo" tanto dirigida a los prejuicios del tradicionalismo como a las apuestas del actualismo y del futurismo.

Estas convicciones conducen a Ricoeur hasta una muy atendible "teoría del texto", en discusión con las interpretaciones literarias y estéticas más influyentes. Con ello, no

sólo contribuye a enriquecer el paradigma hermenéutico en relación con la tradición de las Ciencias del Espíritu y de la Fenomenología, sino que integra la hermenéutica en la discusión con otros paradigmas de la significación: estructuralismo, filosofías de la referencia, lingüística del discurso. De este modo se dota a la hermenéutica de un soporte que pueda mantener su pretensión de universalidad y ofrezca con verosimilitud un cauce para la comprensión onto-lógica, evitando la censura de subjetivismo, relativismo o simple tradicionalismo (Ricoeur, 1986b).

Tales supuestos, no exentos de contingencia, pueden hacerse extensibles a toda hermenéutica porque suponen el retorno al principio esencial de la fenomenología, "a las cosas mismas", reinterpretado después de la lingüística actual. Reconocer el "realismo" de los procesos de significación puede ofrecer medios para rehacer el concepto mismo de "precomprensión" y de "afección por la historia" (*Wirkungsgeschichte)* que ahora vendría a sintetizar la precedencia de lo interpretable sobre el intérprete. Cierto que el concepto mismo de interpretación supone reconocer, en pos de Nietzsche, que "no hay realidades sino interpretaciones". Pero, precisamente en virtud del carácter contingente de la radicación del sujeto, como también el propio Nietzsche advirtió, el respeto a los textos y a la objetividad de las obras (*Werke*), es la primera exigencia para poder hablar de su productividad (*Wirkung*), en cuanto significación emergente interpretable. Si, como recuerda el propio Gadamer, la obra es antes sustancia que conciencia *-mehr Sein ais Bewusstseirt-*, también todo saber de sí mismo ahonda sus raíces en una realidad lingüística que le precede.

5
Signo y significación: diferencia, referencia y discurso

Sin intercalar analogías, el juego de las correspondencias deberá mostrar hasta qué punto el lenguaje en el siglo XX fue centro convergente de métodos y tentativas originalmente escindidos en propósitos y finalidades no exentos de beligerancia, incluso de intransigencia. Fue todo un ambiente que perdura en una herencia que se difundió fecunda hasta hoy, recosidos ya los desgarros de juventud.

Para seguir trayectorias tan heterogéneas, aunque unánimes en su recurso al lenguaje, podrían emprenderse caminos diversos, pero aquí se opta por aclarar el panorama a partir de las formulaciones más influyentes, concurrentes con las hermenéuticas, en la revisión, algunos dirán transformación, del clima intelectual del siglo veinte. En gran medida, la mayoría de estas tentativas son "formas de pensar" con propósitos periféricos a la ontología o explícitamente contrarios a ella, que acabaron por contribuir a imponer una revisión de presupuestos comunes en amplios campos del saber y, desde luego, en las concepciones metafísicas tradicionales, de manera mucho más honda de la que cabría esperar. Sin negar en el proceso los méritos de Heidegger y de las demás hermenéuticas, lo cierto es que De Saussure y la lingüística llamada científica, la envergadura de los trabajos del Círculo de Viena y del Círculo de Praga, Cassirer, Russell, Wittgenstein y todo el conocido ambiente analítico, habían hecho ya un largo camino cuando aparece *Ser y tiempo*.

Tan compleja heterogeneidad puede esquematizarse en torno a tres grandes corrientes paradigmáticas. En primer lugar, la que eleva la *diferencia* y la negatividad a valores positivos o constituyentes de significación. Tal es la contribución estructuralista, aunque en ella deban reconocerse orientaciones divergentes, como veremos. Aquí la hacemos preceder de una breve referencia a la semiótica. En segundo lugar, el aprecio por la *referencia* como condición de posibilidad de la verdad en el lenguaje, al que se atribuye la función de decir o expresar lo que realmente *se da* o *existe*, a través de sus contenidos proposicionales. Es la línea que recorren Frege, Russell y Wittgenstein, delimitando el campo de la filosofía analítica, sin pasar por alto la *filosofía del lenguaje usual* Por último, la llamada *lingüística del discurso* promueve un ámbito de ideas muy sugerente para la reflexión filosófica, en cuanto que ella, reivindicando de nuevo la función de la subjetividad, amplía las competencias del lenguaje hacia el ámbito comunicativo y pragmático.

5.1. La significación por la diferencia: estructuralismo y gramatología

5.1.1. Signo y significación: la semiótica de Peirce y Greimas

Aunque anterior en su origen y motivaciones, pero con plena vigencia a partir de la mentalidad estructuralista, merece alguna mención específica la llamada semiótica o semiología. Sólo aludiremos brevemente al modelo americano de Peirce y al europeo de Greimas.

La semiótica es el estudio o consideración de los signos, en cuanto entidades a las que se atribuye sentido y capacidad de denotación. En su desarrollo ocupa un notabilísimo lugar la obra de Charles Sanders Peirce (1839-1914), que tendrá también gran influencia en la filosofía norteamericana de las ciencias. Inspirador, junto con W. James, del movimiento pragmatista, inicialmente con gran presencia en el ámbito intelectual por su formación matemática, lógica, física y geodésica. Desde 1883 problemas ajenos a la ciencia y a la filosofía le conducen paulatinamente a la total pobreza en la que muere. Se tiene a sí mismo como un lógico, y con tal mentalidad formula sus trabajos sobre los signos. Su obra se recoge en los *Collected Papers*, en numerosos volúmenes de nada fácil lectura (Harvard University Press, 1931-1953).

El signo es para Peirce "algo que, para alguien, representa o se refiere a algo en algún aspecto o aptitud" (Peirce, 1986: 22). El signo, por tanto, no está por el objeto sino por un "aspecto", idea, aptitud o faceta, aquella que retiene de él y bajo la que lo representa o recuerda. Por eso llama al signo sensible *representamen*, quizá traducible por "representador". Todo signo *a*) es inseparable de su objeto consistente en aquello que expresa, *b*) y de un segundo signo, el generado en la mente de una persona, llamado "interpretante" y *c*) se establece así un espacio formado por una conexión dinámica triádica que sugiere una doble consecuencia: primera, el interpretante es, de hecho, una interpretación del signo primero (*representamen*); y, segunda, el signo segundo o interpretante supone el comienzo de un proceso de significación, en cuanto que dará lugar a un segundo interpretante, iniciando así un proceso abierto que se podrá continuar indefinidamente.

Los signos no se basan en identidad de relaciones respecto a su objeto, de ahí su compleja división en varias clases, que Peirce ordena en tricotomías, de las que recordamos aquí sólo la que los distingue como *iconos*, *índices y símbolos* (Peirce, 1986: 30 y ss.) Los *iconos* se refieren al objeto a partir de sus propios caracteres que pueden ser usados aleatoriamente para denotarlo (un cuadro, modelo). Los *índices se,* fundan en relaciones causales respecto al objeto y deben ser realmente afectados por él (señales de tráfico); los *símbolos s*on signos que denotan en virtud de asociaciones usuales o ideas implícitas en el propio signo (la cruz símbolo del cristianismo).

De toda la serie de divisiones, una primera conclusión parece fundamental: la que afirma que no es posible pensar sin signos y que todas las articulaciones lógicas del pensamiento discursivo responden a otras tantas formas de articular las relaciones

semióticas. Una segunda conclusión apunta hacia la concepción de la semiótica como una lógica de orden experimental, en cuanto que *el signo va asociado a aquello que realmente produce y,* por tanto, se convierte en *una cierta regla de acción.* De ahí que la semiótica deba elevarse a ciencia, en cierto modo necesaria, dada la conexión de las conductas con los complejos semióticos por los que se motivan y en los que se desenvuelven. Debido a ello la semiótica de Peirce irá en adelante asociada a la pragmática. K. O. Apel recurre igualmente a ella para reformular semióticamente la lógica trascendental kantiana (Apel, 1985, II: 149 y ss).

Las semióticas de corte europeo, que se reconocen como semiología, se relacionan más con la consideración del signo al estilo de De Saussure. Particularmente apreciable es la obra de A. J. Greimas, quizá el más notable semiólogo de la teoría del signo derivada del estructuralismo y para quien el problema del sentido y, en general, de la significación, está fundamentalmente ligado a la posibilidad de transcodificación. El universo científico es coextensible con el universo semántico (Greimas, 1973: 22 y ss.), de tal modo que podremos dividir las ciencias tomando como criterio las propiedades estructurales y metodológicas de diversas semióticas. En esta división y clasificación podrán compararse dos semióticas isótopas, una procedente de las ciencias naturales y otra de las ciencias humanas. El mundo natural se presenta como una serie de capas de significantes que remiten al orden semiótico por las que se describe; del mismo modo, la gesticulación natural y cultural, la praxis gesticular comunicativa, en fin, todo el complejo de procesos asociados a lo que llamamos ciencias humanas, son asimilables al sintagma lingüístico y su análisis se hace posible a través de su reducción a unidades mínimas de expresión (Greimas, 1973: 68, 55), tal como se hace en el orden sintagmático. No se trata, pues, de anotar un texto, gesticular o de otro tipo, sino de transcribir el sistema subyacente que genera el proceso significativo, con lo cual se hace posible una tipología general de las culturas a través de las semióticas asociadas a la sociología del sentido común.

Siguiendo estos supuestos, puede generalizarse el principio según el cual debe establecerse una distinción entre dos niveles de análisis y de representación: uno aparente que atiende a las significaciones manifiestas, y otro inmanente que es la estructura o enclave subyacente a aquéllas. Principio generalizable en todos los órdenes (antropológico, cultural, etc.) que retiene las tesis fundamentales del estructualismo. Tratándose de la narración, hará ver hasta qué punto las variantes narrativas manifiestas se inscriben en una estructura arquitectónica basada en muy pocos elementos. Greimas retoma así la convicción según la cual un número reducido de actantes facilitan todos los elementos compositivos de las innumerables manifestaciones narrativas. Es lo que V. Propp describe en su *Morfología del cuento* al poner en evidencia que toda la narrativa eslava puede ser interpretada a partir de un número escaso de actitudes y personajes que la encarnan.

5.1.2. La significación por la diferencia: el estructuralismo

A pesar de las acusaciones de oportunismo e incluso moda o ideología excluyente que recayeron sobre él, lo cierto es que el *estructuralismo*, en origen lingüístico y luego continuado en los más variados campos científicos, hoy ya ampliamente estudiados y divulgados, ha sido y continúa siendo el subsuelo sobre el que han circulado lecturas y reinterpretaciones de Marx, de Nietzsche, así como inacabables retornos a Heidegger. Pero, si primero fueron subsuelo, las convicciones estructuralistas se han convertido, hasta nuestros días, en el polvo disuelto no sólo en hermenéuticas como la de Vattimo o en la sociología del lenguaje, sino incluso en filosofías que reivindican la subjetividad, como la de Paul Ricoeur y la del propio Levinas. Cada cual en su contexto, ciertas tesis estrictamente originales del estructuralismo lingüístico aparecen una y otra vez reformuladas o, cuando menos, son discernibles en contextos como el de Apel o Habermas, aunque ninguno de ellos se detenga a advertirlo. Además ellas han sido marco a partir del cual se configuraron formas de pensar como las de Lévi-Strauss, Foucault, Lacan y Derrida, con amplísima presencia en las ideas de la llamada "posmodernidad".

Esto no quiere decir que la lingüística estructural pueda ser considerada filosofía, pero sí debe reconocérsele su función de mediación en la formulación de tesis que afectan a la filosofía del ser y de la subjetividad. No en vano advierte Greimas sobre la urgencia de confrontar puntos de vista, sin transgredir nadie su propio campo, para que los "lingüistas no se conviertan en malos filósofos" (Greimas, 1973: 5-6) y, en contrapartida, los filósofos tampoco vengan a ejercer de malos lingüistas. Hoy parece que uno de los "supuestos" o "consabidos", en lenguaje heideggeriano, más generalmente aceptados, es el de pasar por la mediación lingüística, específicamente por la estructuralista en el clima filosófico de los últimos cincuenta años.

La significación en la inmanencia del sistema

Los dos conceptos en torno a los cuales se vertebran los problemas de la significación son los de *sentido y referencia.*

Es bien conocido el trabajo de Frege titulado *Sobre sentido y significado –Über Sinn und Bedeutung–* (Frege, 1984), que ha servido de punto de partida para la determinación de los conceptos de *sentido* y *referencia,* o, en términos más lingüísticos, de *sentido y significado.* Frege, sin embargo, no hizo sino reformular una larga tradición que distinguió siempre en el signo una doble faz: la puramente sémica o significante *y* la referencial o significada. Por tanto, en términos próximos a Frege, se puede formular el concepto de *significado* como el uso de un signo o de una secuencia de signos para referirse a un sentido. Sin embargo, aquí comienza la importante distinción entre Frege y el estructuralismo. Para Frege, la referencia objetiva es condición consustancial a los procesos significantes. Para el estructuralismo, sin embargo, la significación se deriva de la propia autorreferencia de los signos a sí mismos, no siendo esencial objeto alguno exterior al propio sistema semiótico. Ambos, pues, se sitúan en vertientes enfrentadas: Frege en la semántica, el estructuralismo en la sintáctica o formal.

Para el punto de vista estructuralista, la significación se vincula a una semántica puramente inmanente, sin implicaciones con referencias ajenas al propio sistema de los enunciados. De Saussure, en las lecciones que recoge el *Curso de Lingüística general* (Saussure, 1945), es quien ha hecho de la lingüística una parcela de la teoría general de los signos e inaugura una concepción de la significación como proceso derivado de las relaciones semióticas. La distinción entre *lengua y habla* es el punto de partida para establecer el ámbito y los mecanismos de la significación.

La *lengua* equivale al conjunto de elementos –fonemas, signos, lexemas– que constituyen un sistema significativo en virtud de sus relaciones y dependencias internas. La significación, por tanto, no se deriva de la intervención de un sujeto hablante ni de la referencia exterior al sistema semiótico. La lengua existe en la colectividad, "más o menos como un diccionario del que todos los ejemplares, idénticos, estarían repartidos entre los individuos" (Saussure, 1945: 65). Como objeto independiente y empírico, constituye un sistema autosuficiente y significativo en virtud de las relaciones sincrónicas que, como en cualquier objeto, se producen entre sus componentes. Debido a ello, la lengua es similar a los ritos simbólicos, al juego del ajedrez o a cualquier otro sistema de signos, si bien entre todos es el más importante (p. 60).

El *habla,* por el contrario, está vinculada a la ejecución o actuación que se produce por el uso de la lengua. En cuanto acto subjetivo, ha de interpretarse como una variante libre, dependiente de la voluntad y de los actos de fonación del hablante, pero insignificante desde el punto de vista del lingüista. El lingüista, si quiere librarse del subjetivismo y del sociologismo, sólo estudia la lengua que, en virtud de su carácter sistemático, empírico y autónomo, únicamente puede ser objeto de un método analítico deductivo, que debe dar cuenta de la significación a partir de la sucesiva reducción de las unidades mayores a las unidades menores que la componen: los textos a frases (lexemas), las frases a signos, los signos a fonemas.

Los signos, componente jerárquicamente intermedio entre fonemas y lexemas, están dotados de significación doblemente inmanente. En primer lugar, porque ellos significan, no por la referencia exterior al sistema, sino debido a que su parte fónica sémica, o significante, evoca un significado o concepto específico. Esto quiere decir que el signo es ya unidad compuesta derivada del engarce de sus dos aspectos que son como su cara y su cruz. De este modo, su propia unidad es, en sí misma, contextual, en cuanto solidaridad de significante y significado. Pero, en segundo lugar, cada signo deriva su significación de sus relaciones con los demás signos del sistema: los signos significan en virtud de su diferencia o, con más propiedad, *negativamente* "por sus relaciones con los otros términos del sistema. Su más exacta caracterización es la de ser lo que los otros no son" (Saussure, 1945: 201-202). Expresado con el formalismo de Hjelmslev, los signos "son partes que se condicionan recíprocamente", de tal modo que no hay otras significaciones que las contextúales puesto que cada signo se define, con carácter negativo, "por el lugar que ocupa en el contexto" (Hjelmslev, 1971: 69). En consecuencia, el signo, en lugar de expresar o simbolizar cosas o expresar esencias, es análogo a un valor y la lengua a un complejo de valores. Se esfuma así la problemática

clásica, iniciada desde el *Crátilo*, sobre el sentido, natural o artificial, de los nombres.

Si se atiende a su propio contexto, el *Curso* de De Saussure no parece invitar a ir más allá de la afirmación de la primacía del todo sobre la parte, de la simultaneidad sobre la sucesión o diacronía, recurriendo todavía a "la colectividad" como sujeto anónimo e impersonal de la lengua. Pero este rastro de cierto psicologismo e historicismo se pierde con la *radicalización del formalismo* por obra del gran maestro de la escuela danesa, L. Hjelmslev, para quien la lengua es similar a un álgebra o estructura matemática, en la cual tanto el eje de los significantes, que Hjelmslev llama *expresión*, como el de los significados, para él *contenido*, constituyen una semiótica con base puramente inmanente. Ella es sólo un caso especial de la semiótica general de la que, a su vez, es el modelo, de tal modo que todas las semióticas pueden ser definidas lingüísticamente. Viene así a coincidir con Tarsky, quien a partir del cálculo proposicional conduce a una semántica de la lógica en la que la verdad queda vinculada a las virtualidades combinatorias de los sistemas formales. Por eso las lenguas hacen posible dar forma a cualquier sentido (Tarsky, 1972: 153). A su vez, con propósitos entre sí contradictorios, se alcanza el carácter logicista y necesario que el empirismo lógico reclama para el lenguaje científico, pero teniendo en cuenta que para éste la referencia real es condición necesaria de la validez del significado, y para el estructuralismo el sentido es puramente inmanente al sistema formal.

Además del *Curso* de De Saussure y del formalismo de Hjelmslev, el otro gran foco de la influencia estructuralista, de no menor repercusión, es el que se llamó *Círculo lingüístico de Praga,* fundado en 1926, con su primera gran intervención en el *Primer Congreso Internacional de Lingüistas*, celebrado el La Haya en 1928 (Troubetzkoy, 1949). El programa allí presentado fue redactado por tres lingüistas rusos, Jakobson, Karcevskij y Troubetzkoy, y su punto de partida es la diferencia entre *fonética,* o ciencia de los sonidos del habla, y *fonología* o ciencia de los sonidos de la lengua. Los fonemas son valores solidarios, como los signos en De Saussure, y constituyen la unidad formal del sistema fónico. Pero las tesis del *Círculo* no se agotan en el formalismo fonológico, ya que la lengua tiene para ellos un carácter funcional, en cuanto *estructura dotada de finalidad*' Pero finalidad que no es necesariamente la que procede del sujeto hablante en vistas a comunicarse, sino la que en sí misma lleva implícita en virtud del conjunto de elementos significativos, culturales y sociales, por los que una lengua se configura, adquiere objetividad social, se desarrolla y produce significados. De este modo, el formalismo se equilibra con la dimensión funcional, dinámica y social de la lengua.

De este clima interesan de modo especial en nuestro contexto las tesis de R. Jakobson sobre dos asuntos muy específicos: la naturaleza simbólica del lenguaje y la posible universalización de las categorías lingüísticas. El primero tiene que ver con la distinción saussuriana (Saussure, 1945: 207 y ss.) de dos tipos de combinaciones entre los signos: la *sintagmática,* fundada en el orden de los signos en una misma cadena verbal, es de carácter sintáctico y consiste en la selección de términos presentes; la *paradigmática,* basada en las posibilidades de sustitución de una palabra por otras similares ausentes, pero necesarias para expresar el mismo concepto. Jakobson hace

corresponder con las primeras el proceso retórico de la metonimia y con las segundas el proceso metafórico. La metáfora, como expresión sustitutiva, debe ser entendida como un fenómeno ordinario subyacente a todas las operaciones lingüísticas, quedando así legitimado el uso metafórico y, por tanto, el simbólico, como procedimiento ordinario del lenguaje, no despojado de referencia, aunque ésta no sea directa. Se refuerzan así muchos propósitos de la hermenéutica contemporánea.

El segundo asunto es el abandono por parte de Jakobson del principio de la linealidad y del individualismo lingüístico, al insistir más en los elementos comunes que constituyen a las diversas lenguas como lenguajes significativos y comunicativos, que en aquello que configura a cada una como sistema diferenciado de las demás (Jakobson, 1984). Se revitalizan así las tesis, también los problemas, de la universalidad de las categorías lingüísticas, asunto en el que confluyen las filosofías desde Platón a Wittgenstein, pasa por Humboldt continuado por Chomsky y adquiere notable relevancia en las hermenéuticas e interpretaciones de la cultura (Boas, Whorf, Geertz) además del que le concede la actual psicología cognitiva.

Sin muchas vacilaciones puede concluirse que el concepto de estructura es una adquisición no sólo de la lingüística y para el lingüista, sino una conquista del pensamiento de nuestro tiempo, del matemático al científico, bien perceptible en las ciencias biológicas, físicas, químicas y hoy puesto de manifiesto por la cibernética. Tomando el ejemplo de la biología actual, ésta sería incomprensible sin el concepto de "Programa", "Estructura", como deja muy claro el bien argumentado libro de E Jacob, *La Logique du vivant* (Jacob, 1970: 9-78). Nada extraño, pues, que se haya difundido su influencia en el pensamiento que llamamos filosófico.

Con tales supuestos, puede hablarse de filosofías animadas por el estructuralismo o "filósofos estructuralistas", bien conocidos y vinculados al ambiente francés de los años sesenta, dejando constancia de un hecho sintomático: ninguno de ellos quiere casar "estructuralismo" con "filosofía"; o desmienten su carácter de filósofos o su condición de estructuralistas. Lévi-Strauss se llama reiteradamente científico y de sus escritos, según sus propias palabras, lo que puede deducirse es algo así como "abjurar de lo que hoy entendemos por filosofía" (Lévi-Strauss, 1971: 570). En sentido contrario, una obra como la de M. Foucault, con trascendencia para lo que se ha venido llamando "muerte del sujeto", con sus propias palabras, "no puede asimilarse a lo que se entiende por estructuralismo'". Del mismo modo, Althusser insiste en ser desvinculado del estructuralismo. Por su parte, Lacan abjura igualmente de la filosofía, aunque recomienda a sus colegas psiquiatras "leer a De Saussure" si pretenden entenderlo a él (Lacan, 1966:414).

5.1.3. Extensión filosófica de la significación estructural

A pesar de tan rotundas confesiones, de la metodología originada en la lingüística se han proyectado en el ámbito de las ciencias humanas y en el de la filosofía una serie de

corolarios que justifican hablar de un clima estructuralista, subyacente a innumerables formas del pensamiento actual que toman como modelo el concepto de "significación estructural", para deducir notables consecuencias en relación con la interpretación de la realidad en general y de la subjetividad de modo muy específico.

a) En primer lugar, la pregunta por la sustancia o naturaleza se desplaza hacia la preocupación por el *funcionamiento*, por el lugar que pueda ocupar o desempeñar un signo, una entidad cualquiera, en relación con las demás. Se desvanece, en consecuencia, la discusión entre el carácter natural o convencional del signo o de las cosas puesto que son significativas sólo en las conexiones estructurales. Buena parte de la filosofía y del pensamiento contemporáneos han continuado tales convicciones, desde muy distintos puntos de vista y en esferas tan diversas como la ontológica, la económica, la política, la científica, vinculando valor con función. Del llamado "pensamiento débil" a las orientaciones pragmáticas, generalizadas en la conocida como "posmodernidad", con el individualismo paradójicamente se asocia el abandono de lo subjetivo y personal para acabar remitiendo la responsabilidad a la comunidad, a la sociedad, en fin, a la estructura.

De modo radical y también ejemplar, toda la obra de M. Foucault diagnostica la "preexistencia" de un "orden" originario, primigenio e impensado que, en los diversos momentos de la historia, ha condicionado todo el ámbito de los significados y de las prácticas. La historia no puede ser ya interpretada a partir del prejuicio de la causalidad subjetiva, ni los *saberes* y *prácticas* como consecuencias de un proyecto, sino como el resultado de su mutua interferencia, prejudicativa y prerreflexiva. Los órdenes discursivos y prácticos anteceden a la acción del sujeto, se erigen en *poder* con tal eficacia que convierten en sinsentido la pregunta por el origen, por el centro o por la naturaleza. El hombre descubre que no es contemporáneo de aquello que le hace ser –o aquello a partir de lo cual es– "sino que está preso en el interior de un poder que lo dispersa, lo retira lejos de su propio origen" (Foucault, 1968: 325). Y esto porque debe reconocerse que múltiples preestructuras significantes prefiguran formas de acción y de pensamiento que previenen las conductas, tanto en el plano individual como en el social y político (Maceiras, 1980).

Siguiendo a Foucault, todo saber es poder y éste, a su vez, genera discurso en una remitencia mutua inacabada en la que los sujetos quedan atrapados cual verdaderos "sujetados". Al conjunto de saberes y prácticas propios de una época lo llama Foucault *episteme*, cambiantes y variables según las significaciones dominantes en cada una. Debe, pues, decirse adiós a toda antropología, en fin, a toda filosofía, con un sujeto como origen y referencia. Pensar a partir de él supondría una reflexión "torpe y desviada" (Foucault, 1968: 333). Tesis que reinterpreta Althusser al concebir el marxismo como ciencia de las estructuras sociales, políticas, económicas, etc., y no como un proceso de desalienación con

motivaciones humanistas. Bien es cierto que el propio Althusser se encargó de rectificar tales supuestos, en su opúsculo *Respuestas a J. Lewis* (Siglo XXI, Madrid, 1973).

b) En coherencia con la discontinuidad de los sucesivos *epistemes*, en términos de Foucault, el postulado de la *sincronía* se interpreta en relación con el *formalismo*. Ello tiene la consecuencia de resaltar, con el añtisubjetivismo, el "antihistoricismo" por el cual toda significación se sustrae al acontecimiento o a la tradición y se transfiere al estado o situación. Lévi-Strauss sintetiza tal antihistoricismo en términos que permanecen como marca de actualidad: "Cada fecha significa en la medida en que mantiene con las demás fechas relaciones complejas de correlación y oposición. Cada clase se define por una frecuencia, y pertenece a lo que podríamos llamar un cuerpo o un dominio de la historia. El conocimiento histórico procede, pues, de la misma manera que un aparato de frecuencia modulada" (Lévi-Strauss, 1964: 376). Se trata, pues, de situar el cursor en el punto debido para sintonizar el sentido, cuya captación depende del acierto en la elección de la frecuencia, esto es, del código adecuado. En consecuencia, la significación de una obra, época, acontecimiento o persona no hay que buscarla en ella misma, en su historia o en la continuidad de sus proyectos, sino en su propia trama de frecuencias, puesto que "ya no es el origen el que da lugar a la historicidad; es la historicidad la que deja perfilarse, en su trama misma, la necesidad de un origen que le sería a la vez interno y externo" (Focuault, 1968: 320). Se elimina, con el supuesto de la subsistencia ontológica del sujeto, el concepto de continuidad histórica, en cuanto que cada época obedece a un código y la significación de acontecimientos, situaciones o períodos..., válida en una época no lo es en otra. Cierto que cada código puede aplicarse a la interpretación de la totalidad de la historia, considerada como sistema sincrónico de diferencias, pero no a cada una de las épocas consideradas diacrónicamente.

c) La tesis saussuriana según la cual la lengua es un sistema identificable a un nivel inconsciente, transmite a la filosofía sospechas sobre el tipo de vinculación entre los sistemas simbólicos y sus eventuales autores. Las consecuencias, para la antropología, y especialmente para el pensamiento representativo, las dedujo la obra fascinante de Lévi-Strauss al interpretar la realidad social y cultural como un sistema o estructura configurada de modo análogo a la lengua, de tal modo que "el lenguaje aparece como condición de la cultura, en la medida en que esta última posee una arquitectura similar a la del lenguaje" y como en él toda realidad visible y aparente es reducible a otra menos manifiesta, a partir de la cual adquiere sentido (Lévi-Strauss, 1958: 78). Axioma estructuralista, este principio concluirá en la afirmación de la racionalidad de las estructuras, de las biológicas a las culturales, que invita a tener por más realista y también por preferible una racionalidad sin sujeto a un sujeto sin racionalidad, invirtiendo las preferencias de la filosofía tradicional. Se trata, en proximidad a Durkheim, de

prescindir de lo vivido para poder alcanzar lo real.

d) Con consecuencias no sólo metodológicas, es notoria la influencia de la tesis estructuralista según la cual a cada proceso subyace un sistema correspondiente por medio del cual puede aquél analizarse y describirse a través de un número limitado de premisas, recurriendo a sus diversas combinaciones, siguiendo una metodología eminentemente empírica, tanto inductiva a partir de la parte cuanto deductiva a partir del todo. Principio aplicable no sólo a textos y objetos materiales o cibernéticos, sino también en el contexto humanístico, cuyos "objetos" deben ser sometidos a procedimientos que, partiendo de la unidad o clase, proceda a su descomposición en partes. De este modo, si el investigador lingüístico tiene ante sí textos indivisos, pero comprensibles por sus componentes, un procedimiento análogo debe dar cuenta de los procesos y fenómenos subjetivos, muy particularmente los que se refieren al conocimiento y, ampliando las consecuencias, a la forma misma de comportarse la propia subjetividad.

e) Por último y como síntesis, son amplísimas las consecuencias derivadas de los postulados estructuralistas de la *diferencia*. Otorgar al signo valor diferencial, dentro de la inmanencia del sistema, tiene como resultado conferir valor positivo a la negatividad. Ello supone el adiós a la "metafísica de la presencia", también resueltamente inaceptable para Heidegger, porque ella funda el lenguaje en un logos, entendido ya como ser, conciencia, razón o subjetividad. Puesto que la diferencia es intersticio, espacio vacío, fisura o distancia, el discurso reflexivo se ve desposeído de referencia real que le sirva de denotación.

5.1.4. La gramatología como crítica al logocentrismo

A partir de este contexto, la obra de J. Derrida ejemplifica la elevación del ámbito de los signos a condición necesaria y universal de la significación. No es, ni mucho menos, original en sus afirmaciones de fondo, pero supone una inteligente simbiosis de tesis nietzscheanas, supuestos estructuralistas y convicciones heideggerianas. Su crítica al "logocentrismo" lleva emparejadas *tres sucesivas deconstrucciones,* en términos analíticos, o *tres disoluciones,* en términos ontológicos: la del logos como fundamento, la del sujeto como origen y la del texto como significado. Su empresa hereda de Heidegger la voluntad de revisar el sentido mismo de la metafísica occidental a partir del supuesto según el cual ella, en su totalidad, es consecuencia y al tiempo rehén de la metafísica de la presencia: presencia de la idea, del ser, del concepto, de la conciencia o de la verdad representables por un sujeto. En fin, primacía del logocentrismo. No obstante, siendo coherentes con la relevancia que corresponde a la lengua, en oposición a la tradición logocéntrica, debe reconocerse que la significación no se da como presencia al pensamiento o a las vivencias subjetivas, puesto que lo que realmente el sujeto se representa es el sistema de signos, esto es, el lenguaje como tal.

En la tradición logocéntrica, postergando los signos, se fraguó la visión del mundo en la que vivimos. Platón, en efecto, sitúa en la Idea el origen del sentido, como es evidente desde el libro VI de la *República* y en sus referencias a la escritura en el *Fedro*, a través del mito de los dioses egipcios, el mayor Tamus (Amón) que no permite a su subordinado Theuth que divulgue el invento de la escritura. Aristóteles, por su parte, pone el signo al servicio de la cosa, de la sustancia, del ser entendido como fundamento, según sus propias palabras: "Los sonidos emitidos por la voz son símbolos de los estados del alma y las palabras escritas símbolos de las palabras emitidas por la voz" (*Sobre la interpretación,* 1, 16a, 3). La historia del logocentrismo continúa jalonada por Descartes, para quien la intuición de sí mismo se produce directamente, sin mediación del signo; por Rousseau que hace del lenguaje expresión de la conciencia, y por Hegel, para quien el momento semiótico es puramente formal ya que la razón es la que, en definitiva, determina el contenido de lo verdadero (Derrida, 1989b: 9).

Tampoco Husserl atiende y realza debidamente la facticidad del significante al prescindir de la mediación lingüística, situando el origen del sentido en una subjetividad "paralingüística" o "prelingüística", que desconoce el valor del sistema de signos como depositario del significado. Husserl, a pesar de la tentativa fenomenológica de vincular estrechamente la dualidad noesis/noema, no escapa a la metafísica de la presencia, tesis esencial de *La voz y el fenómeno* de Derrida (1985). Ciertamente la fenomenología supuso una reducción de la ontología ingenua, con el recurso a la constitución activa del sentido y del valor a partir de la intencionalidad y, finalmente, de la experiencia, en forma de *Lebenswelt*. Pero eso no es suficiente para orillar la metafísica de la presencia, nervio de las *Meditaciones cartesianas* y de toda la obra posterior de Husserl, puesto que la intención del "querer decir" (*Bedeutunsintention*) es supuesta por la expresión. De este modo, el signo (*Zeichen*) está siempre por alguna cosa, tanto en su modalidad de índice (*Anzeichen*) como de expresión (*Ausdruck*).

Con la determinación tradicional del ser como presencia, se elimina la esencia del signo como representación, rebajando particularmente la importancia y primacía de la escritura, puesto que la fuerza del logos reclama, sin mediaciones, el pensamiento hacia sí. Se salva apenas la palabra porque ella no es "casi" signo, sino "casi" presencia, siempre cerca del pensamiento, mientras que el signo escrito está dotado de densidad que el logocentrismo desprecia. Sin embargo, la escritura es un acto originario que por sí misma impone la liberación de la sujeción al logos, como ya quería Nietzsche. Incluso el propio Husserl recuerda en *El origen de la geometría* que la escritura es condición de posibilidad de los objetos ideales y, por tanto, de la objetividad científica. Sintéticamente, "antes de ser su objeto, la escritura es la condición de la episteme".

Reconocer la naturaleza originaria de la escritura induce a hablar de "archiescritura", concepto por el que se pretenden expresar las condiciones de posibilidad últimas de todo sistema de signos, esto es, de todo lenguaje. La "archiescritura" es concebida como *huella* (*trace*), en cuanto que la posibilidad del signo, y de cualquier sistema de signos, se deriva de las diferencias mutuas, que Derrida asocia a la huella que recíprocamente se infieren. La *huella* es condición de la diferencia, puesto que cada uno es más por los

otros que por sí mismo. Esto quiere decir que la huella es previa a toda determinación de contenido y aunque ella no sea identifiable como ente, su propia imposibilidad como entidad –su negatividad– es la condición de todo lenguaje, fónico o gráfico. La lengua, por tanto, más que referirse al ser, encuentra su fundamento último en la archiescritura que es huella o sistema de huellas, ausencia de ser, confirmándose la volatilización de la metafísica, mejor, de la ontología. Tesis que se formulan con claridad en una de sus primeras y más significativas obras, de 1967, *De la gramatología* y se reiteran en sus escritos posteriores (Derrida, 1971).

El texto escrito, la textualidad en su totalidad, adquiere valor originario, como espacio estructural en el que se produce el efecto de la *diferencia* (différance), concepto por el que se quiere expresar que en los textos se genera algo así como una carga interna o potencial expresivo, resultante del *movimiento de las diferencias* (*differences*) entre significante y significante, del que emanará la significación según las "conexiones" que se vayan estableciendo por la lectura o lecturas. Es el acto de leer el que establece la conexión que genera la descarga del significado, recurriendo a un símil eléctrico. No hay, pues, significados solidificados previos, logos o sentido, sin la actualización lectora. El juego productor de las significaciones se extiende, en consecuencia, hasta el infinito porque no tiene más límite que el de las lecturas, siempre renovables. Y como el *acto de leer* por el que adviene la significación es indisociable de la experiencia de quien lee, de sus condiciones psicológicas, ambientales, históricas, impulsivas e inconscientes, cada lector se erige en principio originario del significado. Incluso de un mismo lector pueden emanar significados no idénticos, en dependencia de la variabilidad de sus estados intelectuales, psicológicos y anímicos. Supuestos a los que no es ajeno Deleuze, interpretando las "lecturas" de Nietzsche. El significado, por tanto, es siempre provisional al quedar sometido a la *temporalización* y al *espaciamiento* o diseminación vinculados a los actos lectores. Es presencia "siempre diferida", expectativa de verdad, de ser, de sentido verdadero, que se convierten en lo sucesivamente esperado. Como sucede en la *mímica,* en la que sentido y signo son indisociables, del mismo modo el sentido significado se crea cada vez y en contemporaneidad con la actualización del signo reducido a puro significante.

Esta polisemia estructural generaliza las posibilidades de la connotación. El texto es siempre 'escritura blanca" que pone en entredicho o hace fracasar, con todo tipo de incrustaciones o distorsiones deconstructivas, el sentido lineal que es sólo un efecto de superficie. Debido a ello, los procedimientos metodológicos, los efectos de estilo, las estrategias de lectura, etc. entran a formar parte esencial de la significación. Se reconoce, en consecuencia, *horizonte antihermenéutico a los textos,* si es que lo hermenéutico se vincula a interpretación fidedigna del sentido que se presume en un texto u obra. El lector debe situarse en "posición" de lectura, esto es, acceder al texto sin "prejuicios" en torno a su "significado verdadero", pero con la voluntad de establecer conexión con el juego de los significantes textuales. Lo que exige, por una parte, intencionalidad o voluntad de significado y, por otra, dejar aflorar el mayor número de ramificaciones significativas, conscientes o inconscientes, que vaya suscitando la provocación lectora.

El estilo desempeña un papel determinante en la génesis del significado, puesto que no todo escrito está dotado de los mismos efectos diferenciales y, por tato, un estilo suscita más y en mayor medida que otro el potencial de significado. De aquí se deduce el aprecio de Derrida por los textos de Nietzsche (*Los estilos de Nietzsche*). Razones éstas que provocarán la gran influencia de la gramatología en medios preocupados por la formación del estilo.

En el mismo contexto, incluso precediendo a Derrida, se mueve la llamada *Nueva Crítica* literaria en Francia y con ella Roland Barthes, a quien haremos alusión más adelante. Si bien los derroteros de la *Nouvel Critique* son distintos de los de Derrida, guardan con sus propósitos una notable proximidad tanto especulativa como en la práctica del análisis textual y de la crítica literaria. Lo que puede también decirse del grupo en su día denominado *Tel Quel,* del que Julia Kristeva fue perspicua adelantada. Asuntos que remiten de lleno a la problemática poética, aquí inabordables, que recapitula con brevedad e información la obra de A. García Berrio y T. Hernández (1994).

5.2. La significación por la referencia: de Frege a Wittgenstein

Si en la filosofía contemporánea estuvo y está presente el paradigma de la diferencia, no fue pequeña la influencia del que vamos a llamar paradigma de la referencia, matriz básica de la diversidad de formulaciones en las que se ha desplegado el panorama de la filosofía analítica que, sin limitarse a sus márgenes, desarrollaron el *Círculo de Vierta* y sus continuadores. No es nuestro propósito extendernos en sus bien divulgadas y conocidas tesis, pero sí parece obligado volver sobre algunos de los supuestos esenciales en los que se asentó la filosofía analítica, procedentes de las sugerencias de Frege, Russell y Wittgenstein, sin que ninguno de los tres pueda adscribirse plenamente a las orientaciones a las que dieron origen. Recordaremos solamente algunos datos sobre la que quizá fue la orientación filosófica más conocida y divulgada del siglo veinte.

En 1910 Russell edita la versión definitiva de *Pincipia Mathematica* y en 1921 Wittgenstein publica el *Tractatus Logico-Philosophicus.* El *Círculo de Vierta* comienza sus trabajos en torno a los años veinte, con figuras como Schlick, Neurath, Carnap, Waismann, cuyas tesis suscitan las simpatías del *Círculo de Berlín*, en el que trabajarán Reichenbach, Dubislav y Kohler, entre otros. En 1930 fundan la revista *Erkenntnis*, dirigida por Carnap y Reichenbach, que será el órgano oficial del movimiento analítico. El nacismo provoca la emigración de muchos de estos investigadores a Estados Unidos. En 1938 se inicia por su impulso la publicación en Chicago de la *International Encyclopedia of Unified Science,* y en 1949 se funda en Boston el *Institute of the Unity of Science,* dirigido por Ph. Frank. Como ambos títulos sugieren, su propósito se orienta a un concepto unificado de ciencia basada en métodos empíricos, aplicables también al análisis del lenguaje.

Aunque a esta corriente pertenece también la llamada "filosofía del lenguaje usual", a la que aludiremos en su lugar, su orientación más generalizada es la conocida como *empirismo lógico,* al que puede adscribirse Russell, aunque sólo en parte, y Carnap en plenitud. Su preocupación esencial consistirá en establecer los sistemas conceptuales de la ciencia, lo que supone recurrir a lenguajes seguros y en los que no quepa la ambigüedad. Tal empeño conducirá a la formulación de sistemas semióticos o simbólicos unívocos, tendentes a su unificación en un lenguaje único, en los que se elimine todo signo que no tenga referencia en la realidad (cosa, hecho, dato demostrable o matemáticamente postulate). La significación, por tanto, queda determinada por criterios de comprobación empírica, lo que vino a conocerse como *principio de verificación*, más tarde de *verificabilidad.*

En un escrito considerado programático, Carnap propondrá que la metafísica y los demás saberes especulativos prescindan de toda terminología sin referencia empírica, condición necesaria para que sus lenguajes tengan significación con valor cognitivo (Ayer, 1965: 66-87). Aunque revisado, el principio de verificabilidad supone la crítica severa a todo saber o ciencia que recurra a semióticas no refrendadas empíricamente, en cuyo caso quedan relegadas al ámbito de saberes emotivos y sin valor de verdad.

El empirismo lógico supuso un gran aporte a la lógica y a los sistemas formales de

demostración y, más allá del principio de verificación, implican una llamada al rigor lingüístico que debe albergar todo lenguaje con sentido, también el filosófico.

Pero las convicciones analíticas no son indiferentes, puesto que convertir la referencia en condición necesaria de la significación implica *un problema lógico y otro ontológico,* ambos entrelazados. En efecto, será necesario saber cómo está hecha la realidad para que pueda ser dicha o descrita por enunciados lingüísticos lógicamente construidos, puesto que, según el principio de la referencia, el lenguaje no es sólo medio de expresión, ni se define por su estructura, sino mediación a través de la cual nos dirigimos al mundo real. El paradigma de la referencia opta, en consecuencia, sin mayores discusiones, por una *forma lógica común que justifica la analogía* entre hechos lingüísticos y estados de cosas. Ahora bien, puesto que el hombre es hablante o usuario de una lengua, con prioridad a la formación de sus conceptos relativos a la *experienda,* esa lógica supone que las estructuras lingüísticas, entendidas como sistemas denotacionales, esto es, como conjunto de signos que dicen algo sobre algo, *prejuzgan los sistemas conceptuales* en los cuales se articulan conocimientos de todo tipo (científicos, morales, artísticos, etc.). El núcleo de la cuestión radica, entonces, en determinar si existe una correspondencia biunívoca entre el lenguaje o aquello que se dice y la realidad o aquello de lo que se habla.

En una filosofía clásica de la representación podría contestarse que es el sujeto hablante quien garantiza esa doble correspondencia. Pero el problema subsiste precisamente cuando el hablante que profiere la oración gramatical es un sujeto que habla a partir de una forma a cuyas reglas se somete su propia capacidad enunciativa. En la encrucijada, el paradigma de la referencia, más que apostar por la correspondencia biunívoca, opta por ahormar la referencia a la forma lógica de los enunciados. Entre otros, tres notables aportes son a tener en cuenta en la clarificación del problema: Frege, Russell y Wittgenstein.

5.2.1. Frege: sentido y referencia

Formular el problema como acabamos de enunciar supone interpretar el signo como palabra que contribuye a las condiciones veritativas de los enunciados, entendiendo por verdad la referencia a cosas o estados de cosas exteriores al propio sistema lingüístico. Ello equivale a plantear el problema de la significación en el plano semántico y no en el sintáctico o simplemente semiótico. Ahora bien, situada la discusión en el plano semántico, la pregunta por la significación se traslada del nivel del signo al nivel de la frase puesto que sólo en la frase, entendida como un todo en el que se relacionan los signos, puede ser distinguido *lo que se dice* de aquello *sobre lo que se dice.* La frase es, desde la mera consideración lingüística, la depositaría del sentido. De ahí que sea a partir de la semántica de la frase desde donde se ha iniciado el proceso de revisión de la naturaleza de las expresiones referenciales.

B. Russell, de modo explícito en sus escritos de la primera década del siglo, advierte

que la frase dotada de sentido es directamente referencial. La referencia debe estar siempre presente. Cierto que no en todas las proposiciones ella aparece bajo la misma forma, como sucede cuando decimos que "W. Scott es el autor de *Wayerley*"o "El actual rey de Francia es calvo" (Russell, 1905; 1966). El primer caso es una proposición de identidad que viene a ser tautológica; en el segundo se atribuye una propiedad a algo no existente, pero la referencia no falta en ninguno de los dos casos. La referencia es condición para que toda proposición sea lógicamente correcta, si bien puede ser indeterminada, presentarse como múltiple o aparecer como indefinible. En la filosofía continuadora de Russell, aunque por caminos ciertamente no homologables, se continúa con riqueza bibliográfica al asunto de la naturaleza de las proposiciones referenciales. Ese es el problema de Meinong y su teoría de los "objetos incompletos"; la teoría de la referencia orientada por los "individuales" de Strawson; la teoría de la eliminación de términos singulares para regularse por variables de cuantificación y por criterios con "compromiso ontológico" de Quine (*Métodos de la lógica*); la concepción causal de la referencia de Putnam.

Si bien Russell inició el camino de una semántica que haría fortuna, será Frege quien establezca un paradigma semántico claro y, sin duda, también sugerente. Su punto de partida confirma lo que hemos advertido más arriba: el ámbito de la semántica no puede confinarse en el orden de los signos sino en el de los enunciados. Y lo mismo que para obtener el concepto de número hay que fijar el sentido de la ecuación numérica, del mismo modo el signo lingüístico es semánticamente indisociable de la frase. De ahí su afirmación: "Solamente en el contexto de un enunciado se refieren las palabras a algo" (Frege, 1972; 86), principio válido para el lenguaje usual pero revalidado por el lenguaje funcional de la matemática.

Si nos atenemos al enunciado anterior, se podrá decir que la simple identidad a=a es un enunciado analítico que puede justificarse *a priori*, en continuidad de Kant. Sin embargo a=b introduce nuevos elementos que no siempre son justificables *a priori*. El enunciado tiene la misma forma y, sin embargo, sentidos distintos. Del mismo modo, dos proposiciones pueden igualmente estar dotadas de sentidos distintos, pero con la misma referencia. Es lo que sucede, por ejemplo, en "el maestro de Alejandro" y el "discípulo de Platón". Es evidente que Aristóteles es la referencia única de ambos sentidos. Del mismo modo, pueden darse enunciados o frases con sentido pleno sin que pueda identificarse empíricamente la referencia, como cuando decimos "el cuerpo celeste más alejado de la tierra": tiene sentido pero una referencia muy dudosa. Y, en fin, la expresión, "la serie menos convergente" tiene sentido, pero no tiene referencia puesto que para cada serie convergente puede encontrarse otra menos convergente. Esto conduce a que "por el hecho de que se tenga un sentido, no se tiene con seguridad una referencia" (Frege, 1984: 52, 53). A partir de esta distinción podría definirse el *sentido* como aquello que dice una proposición y que concierne a su valor de verdad; y la *referencia* como aquello sobre lo que se dice o denotación exterior del enunciado.

Si seguimos a Frege, las expresiones dotadas de sentido no implican una referencia directa, como querría Russell. El sentido, en consecuencia, funciona en el seno del

enunciado como la forma de darse una referencia. Esto confirma que, a diferencia de la analítica estructural, la unidad de sentido es la frase, lo que aproxima la semántica de Frege y el paradigma del discurso de Benveniste. Se trata, en consecuencia, de profundizar en el análisis de la frase para poder determinar las referencias posibles. Eso supone que un lenguaje perfecto, en lo que Frege ya había insistido desde 1879, distinto del natural, ofrecería garantías para referencias seguras, del mismo modo que el microscopio, en relación con la visión del ojo, tiene más posibilidades para llevar a cabo análisis fiables de los objetos investigados. A partir de aquí, y en discusión con la lógica de Erdmann, Frege promueve la defensa del sentido como atributo de los enunciados lingüísticos y no como resultado de la actividad de la conciencia o, como él dice con insistencia, como algo que pertenece a la psicología. De este modo, los conceptos lógicos y el pensamiento en general se hacen depender cada vez más del sentido lógico de los enunciados.

El "Prólogo" a *Las leyes fundamentales de la Aritmética* es la progresión de una argumentación en la cual los contenidos lógicos y los conceptos del entendimiento se derivan, no de la actividad psíquica, sino de una semántica general del lenguaje. Así lo sintetiza al afirmar: "Por leyes lógicas no entiendo las leyes psicológicas de la aquiescencia, sino las leyes del ser verdad [...] Y como el ser verdad es independiente de que alguien lo reconozca como tal, resulta que las leyes del ser verdadero no son leyes psicológicas, sino mojones clavados en un suelo eterno, que ciertamente pueden ser anegados por nuestro pensamiento, pero nunca removidos" (Frege, 1984: 139). De este modo, es posible decir y reconocer que la actividad de pensar puede ser concebida como un proceso psicológico, pero el *contenido de ese proceso* le es plenamente exterior. En efecto, toda expresión conceptual no abarca la totalidad de los objetos de un género determinado, sino que implica una función predicativa cuya extensión alcanza al conjunto de casos de verdad susceptibles de completar dicha función. De este modo

> lo que aprehendemos mentalmente existe independientemente de esta actividad, de las representaciones y de sus cambios, que pertenecen o acompañan a esta aprehensión; no es ni el conjunto de estos procesos, ni es producido por ellos como parte de nuestra vida mental (Frege, 1984: 153).

La consecuencia es que el correlato psíquico de la aprehensión no es de origen subjetivo y no puede ser asimilado a la *representación (Vorstellung*), puesto que viene configurado a partir de la *fuerza semántica de la función predicativa.* De aquí una notable consecuencia: el lenguaje predicativo pasa a ocupar el lugar de la actividad trascendental. Con ello el paradigma hermenéutico se ve enriquecido antes de ser formulado. A lo que, por otra parte, va a contribuir Wittgenstein.

5.2.2. Correspondencia lenguaje/realidad: Wittgenstein

A) Imagen y significación

La primera obra de gran influencia de Wittgenstein, el *Tractatus Logico-Philosophicus* (1973) parte del supuesto, aunque muy poco o nada explicado, de la perfecta adecuación entre lenguaje y realidad que justifica la tentativa de hacer del primero representación de la segunda, lo que, como ya advertimos, supone una *analogía absoluta* entre las estructuras lógico/lingüísticas (de un lenguaje ideal) y las del mundo real. Pero precisamente porque esta *analogía absoluta* es más un postulado que una evidencia, la lectura del *Tractatus* no deja de suscitar perplejidades, porque el origen de la significación se balancea, con notable ambigüedad, entre la referencia y el sentido del propio lenguaje.

Según una *primera lectura,* todo lenguaje con sentido no puede sino expresar los "hechos5 (= las relaciones o estados de cosas) del mundo que, a su vez, se vertebran lógicamente: "los hechos en el espacio lógico son el mundo" (1.13). En consecuencia, "nosotros nos hacemos figuras (*Bild- Bilder*) de los hechos (2.1), y "la figura es un modelo de la realidad" (2.12). Esto quiere decir que los enunciados proposicionales tienen sentido en la medida en que son representación o figuración elaborada por el sujeto, con el retorno por parte de Wittgenstein a la metafísica de la subjetividad. Así parece confirmado por la proposición 2.1 que acabamos de citar. Debido a ello, puede no ofrecer dudas la interpretación de la célebre proposición 5.6: "Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo" (5.6). En efecto, según esta lectura, la proposición imagen y la realidad tienen en común la forma lógica (2.2), de tal modo que la primera es una maqueta de la segunda y a través de ella alcanzamos o conocemos el estado de la realidad. Se garantiza así la armonía entre pensamiento, lenguaje y realidad, puesto que "a los objetos del pensamiento correspondí (...den) los elementos del signo proposicional" (3.2). Por esto, los límites del lenguaje vienen prefigurados o configurados a partir de las posibilidades y los límites del mundo, y por eso las condiciones de verdad proceden de la realidad exterior al lenguaje. Es la *referencia la que impone sus fueros y* no ya el sujeto de la representación.

Según una *segunda lectura* de lo mismo, lo que la figura debe tener en común con lo figurado, para poder figurarlo, es la forma lógica (2.18), no su contenido fáctico. Por tanto, la forma lógica es posibilidad de estructura, mejor de estructuración, de tal modo que "la figura representa un estado de cosas posible en el espacio lógico" (2.202), lo que significa que "la figura contiene la posibilidad del estado de cosas que representa" (2.203). Ello quiere decir que lo real, la totalidad de los hechos, es interpretado como ámbito de posibilidades, de eventuales sentidos (2.222) que se irán haciendo reales a partir de las determinaciones y prescripciones de la forma lógica *a priori* del lenguaje. Se privilegia así la primacía del *sentido del discurso sobre su referencia,* en cuanto que las condiciones de verdad no advienen al discurso sino que, por el contrario, el discurso es el lugar desde el que ellas son condicionadas. A partir de esta lectura, decir que los límites de mi lenguaje coinciden con los de mi propio mundo significa que el lenguaje es el que prefigura las posibilidades del mundo. Esto debiera tener una consecuencia: siendo la

realidad fiel contrapartida de la imagen, las transformaciones en la estructura de la imagen, esto es, en el lenguaje, salvando siempre su sentido lógico, debieran ser capaces de provocar virtuales transformaciones en la realidad. Lo que sabemos que no sucede, por grande que sea nuestro deseo de que así fuese.

B) Isomorfismo figura/figurado

La idea wittgensteiniana de *Bild* (figura, imagen), con connotaciones tan figurativas, sin duda trasluce una concepción excesivamente estática tanto del lenguaje, similar al de una realidad objetiva cualquiera, cuanto de los propios principios lógicos, que aparecen como algo dotado de una universalidad y necesidad sin cabida para variantes y modalidades. Sin embargo, la imagen tomada en la plenitud de su significado, por tanto *más como retrato que como figura,* puede ser origen de más ricas y mayores sugerencias. En efecto, en toda imagen realmente representativa o reproductora (*Abbildung*), se efectúa una analogía esencial entre la figura y lo figurado, en la que podría distinguirse un triple isomorfismo: matemático basado en las proporciones, lógico o basado en la estructura, proyectivo o anticipatorio de lo figurado. La imagen revela toda su fecundidad si se depura de connotaciones icónicas e incluso visuales y se asocia a modos de representación con capacidad heurística, como aquellas a las que recurre la ciencia: modelos, maquetas, geometría proyectiva, etc. basados en la isomorfía matemático proporcional y estructural. Se trata, en efecto, de entender la imagen o *Bild* como imagen lógica, en cuanto expresión de la homología estructural, ajena a su interpretación como pura semejanza. Es una *Bild* isomorfa, porque "sus elementos están combinados unos respecto de otros" (2.14) del mismo modo en el lenguaje que en la realidad. Debido a ello el lenguaje es tanto capacidad representativa como mediación simbólica respecto al mundo. Por este camino, se hace muy fructífera una doble lección: la que vincula significación con referencia, incluso en los lenguajes simbólicos, y la que hace del lenguaje un trascendental con valor cognitivo, tanto lógico o estructural, como proyectivo o anticipatorio, tal como sucede, por ejemplo, con la maqueta de un edificio.

Teniendo en cuenta este sentido pleno, el recurso a la imagen sigue siendo absolutamente válido en nuestra actual epistemología, vinculado a la idea de conocimiento y de ciencia que trabajan y se desarrollan precisamente en virtud de la validación de las relaciones entre sistemas simbólicos representacionales y modelos reales. Ello es comprobable en el ámbito de las ciencias llamadas experimentales, y no menos en el de las ciencias humanas, como la antropología, la sociología y la propia ontología, como sucede precisamente en hermenéuticas como la de Paul Ricoeur. Y esto porque las representaciones mentales de un sujeto, si atendemos aquí a la psicología genética y cognitiva, no son independientes de los sistemas de signos en los que el propio sujeto se desarrolla. Lo cual no significa negar lo "a priori", sino reformular su sentido teniendo en cuenta su propia dependencia de la experiencia. Por su parte, el objeto tampoco puede entenderse como depositario de caracteres fijos en él preexistentes,

porque éstos son precisamente conocidos gracias a la mediación necesaria de las estructuras subjetivas que, en gran medida, llevan implícita una cierta interpretación del propio objeto.

C) Significación y uso

El conocido como "segundo Wittgenstein", supone un cambio muy notable respecto a la concepción figurativa del lenguaje, cambio reiteradamente ilustrado en las *Investigaciones filosóficas* (1988). Abandonando el principio de la correspondencia realidad/palabras, su preocupación se dirige más a dar cuenta de la variedad de las formas usuales de hablar o lenguajes ordinarios, que del lenguaje entendido como unidad modélica uniforme a la que recurre un hablante igualmente modélico. La naturaleza del lenguaje no es ahora independiente de los diferentes locutores que lo usan, con fines igualmente diferenciados. No es reductible, por tanto, a un orden regulado por los mismos principios y reglas, sometido siempre a cánones idénticos, sino que más bien "puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes" (Wittgenstein, 1988: 31). Usar el lenguaje es transitar, sí, por la misma ciudad, pero por lugares con connotaciones urbanísticas, estéticas, sociales, etc. muy diferenciadas, como son las que encontramos en los callejones de los cascos antiguos y los ensanches actuales. Todo pertenece y configura la misma ciudad, que se identifica por la forma específica de conjugarse en ella tantas diferencias y heterogeneidades.

Eso mismo sucede en nuestro lenguaje: lo usa el campesino, el albañil, el mecánico, el químico, el médico, el matemático y el poeta. Todos recurren a una lengua común, pero de hecho en sus lenguajes las palabras van adquiriendo significado según el uso que cada cual les otorga. A su vez, pronunciar una palabra, por ejemplo, "losa", no significa lo mismo cuando estamos hablando de los objetos que vemos en un almacén que cuando un maestro albañil grita en plena faena a su ayudante "¡losa!", puesto que en este segundo uso ambos entenderán que le está dando la orden de que le entregue un objeto determinado.

Eso quiere decir que el significado depende de las condiciones específicas de la realización de los enunciados lingüísticos, que no es independiente del entramado formado por las cosas, palabras y acciones. A tal entramado Wittgenstein le llama *juego de lenguaje* (1988: 25), para expresar la conexión que de hecho se produce en toda locución con sentido, en la que se conjuga "un todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido". Hablar supone actualizar esa unidad, como sucede en el juego, en el que las acciones o actos de los jugadores forman un entramado con las reglas que prescriben la forma de su actuación. Algo análogo acontece en los juegos con los c|ue los niños aprenden su lengua relacionando cosas, acciones, dibujos, etc. con la palabra que van aprendiendo. En fin, el lenguaje es similar a un laberinto de caminos

(ibíd., 203): sólo recorriendo su trazado en muchas direcciones se puede dar con la salida.

La forma de trenzar cosas, palabras y acciones depende, como advertíamos, de modos específicos de actividad o de las "formas de vida" a las que se asocian los hablantes. Y así como las formas de vida son tan diferentes, no lo serán menos los "juegos de lenguaje", siendo difícilmente tipificables sus modalidades de asociación cosa/palabra/acción y, por tanto, las de determinar los significados de un modo objetivo e invariable. Será el uso el que les confiere una determinada comprensión o carga semántica que, en su práctica, guarda ciertas conexiones que le afectan.

En primer lugar, la significación emana del uso (*Gebrauch*) de los signos y de la utilización (*Anwendung*) de las frases en el seno y contexto de un determinado juego de lenguaje. Ello quiere decir que *el significado y el aprendizaje son* indisociables de la habilidad práctica para usarlos, lo mismo que sucede con los utensilios de una caja de herramientas –martillo, tenazas, tornillos, destornillador, cola, clavos, etc.–. Además de que pueden ser usados para fines muy distintos, como emplear el destornillador para fijar el tornillo del anaquel de los libros o hacer palanca para abrir el cajón, pueden a su vez caer en manos de alguien hábil para tareas artesanales o de quien no sabe introducir un tornillo, objeto que, a su vez, recibe no pocas acepciones según el uso (1988: 27, § 11).

En segundo lugar, así como en el juego los jugadores se someten a una mutua interacción, del mismo modo una comunidad de hablantes encuentra en el lenguaje el medio que hace posible y a la vez regula sus relaciones y acciones a través de una cierta "práctica humana común", al convertirse en hábito la aceptación de las reglas de su propio juego lingüístico. Se puede, en consecuencia, afirmar que "entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica" (p. 201). En lenguaje propositivo esto quiere decir que sin la comprensión lingüística o del sistema de signos se hacen inaccesibles las relaciones en el ámbito práctico de las conductas o actividades.

En tercer lugar, así como las reglas del juego configuran formas de actuar específicamente vinculadas a su práctica, del mismo modo las reglas gramaticales son constitutivas de formas de experiencia, mejor, de formas de percibir la experiencia en general. En consecuencia, seguir una regla, en este caso gramatical, no será indiferente ni teóricamente en relación con la representación intelectual del mundo, ni desde el punto de vista práctico en todo cuanto tenga que ver con las conductas puesto que "seguir una regla es algo análogo a obedecer una orden" (ibíd., 205). Formulación que se aproxima al principio general que hemos encontrado, reformulado desde supuestos distintos, tanto en Humboldt como en Sapir y Whorf, si bien Wittgenstein estrecha algo más su alcance puesto que las reglas gramaticales no coaccionan las conductas: unos podemos reaccionar de una manera y otros de otra, aunque el adiestramiento en la regla haya sido el mismo.

Sin embargo, como advierte el propio Wittgenstein, el conjunto de reglas gramaticales es mucho más que un conjunto de reglas de juego. Convenimos las reglas del juego, pero debemos aceptar la inamovilidad de las reglas gramaticales. Del mismo modo, elegimos juegos sin compromiso, no así la lengua que hablamos. No menor es la

diferencia entre la interacción, en cierto modo confrontación, que se produce en el juego y la que se ejerce en la interlocución lingüística. En ésta los procesos de intercomunicación e intercambio de mensajes concurren, de modo eficaz, a la estructuración de un ámbito de intersubjetividad que contribuye a los procesos cognitivos, afectivos, prácticos, etc. de la diversidad de hablantes. Lo que no sucede en los juegos.

D) Uso cognitivo y uso comunicativo del lenguaje

Con una nomenclatura posterior, parece justificado decir que en el *Tractatus* se recurre a un uso cognitivo y representacional del lenguaje, pero esta convicción tan generalizada como atendida por abundantísima bibliografía pide, no obstante, una doble aclaración complementaria. En primer lugar, supone entender la *representación como relación de referencia* que no se agota en objetos presentes sino que se extiende al contenido de toda proposición con sentido. De este modo, el vínculo entre el pensamiento con su objeto viene sustituido por el del pensamiento con la denotación expresada en la proposición. Ello supone que hablar de pensamiento propiamente dicho requiere la comprensión proposicional por la cual se piensa que algo es verdadero en relación con este o aquel objeto. En segundo lugar, implica aceptar que la forma de la representación expresa sólo la posibilidad de que el estado de realidad de las cosas tenga la misma forma que la que enlaza los elementos proposicionales, sin entrar a prejuzgar su verdad. La proposición "modelo", por tanto, muestra lo que son las cosas *sólo cuando ella es verdadera.* Así pues, el problema se vincula ahora a la crítica del lenguaje en su poder de referirse a lo real o, lo que es lo mismo, la pregunta por la estructura subjetiva *a priori* se trueca en la de *saber cómo un hecho, el lenguaje,* tiene la capacidad de simbolizar *otro hecho, lo real* Se podrá así determinar en qué condiciones nuestros conceptos adquieren significación en la experiencia. Asuntos presentes en una tan inacabable como reiterativa bibliografía, pero que poco ha logrado aportar a las ideas originales de Wittgenstein; pero son asuntos que también afectan de lleno a cualquier filosofía preocupada por la significación plena del lenguaje.

Si el *Tractatus* se encamina a poner de manifiesto la relación realidad/lenguaje, abstrayendo en gran medida de las condiciones del locutor, las *Investigaciones filosóficas* aproximan al lenguaje como ámbito de la *competencia comunicativa* al hacer de él una realidad efectiva y vinculada al uso, asociado en consecuencia, a la práctica y, por tanto, incardinado en las "formas de vida" del locutor y de la comunidad en la que habla y con la que se entiende. Por él se describen objetos, se dan y reciben mensajes y órdenes, relatan sucesos, se hacen conjeturas, se formulan y comprueban hipótesis, se canta, se inventa una historia, se manifiestan sentimientos y expresan pasiones, etc. Lo mismo que sucede con las herramientas, sus usos son múltiples. La consecuencia es que la significación no queda reducida *ni al atomismo de los nombres,* en el que cada uno corresponde a los componentes atómicos de un estado de cosas, ni a la interpretación de

la *proposición como imagen de una situación,* de la que transmite una figuración en cierto modo sintáctica. Las *Investigaciones no* justifican ya la posibilidad de mantener esa visión de la significación, reducida a nomenclatura, independiente del uso de las proposiciones por los posibles hablantes, dentro de las exigencias de su vida. Ahora *el uso determina el valor del significado.* Se abre así la perspectiva comunicativa o, lo que es lo mismo, se diseña un proyecto interpersonal que trasciende tanto el lenguaje como el mundo objetivo. La perspectiva comunicativa conjuga, con un cierto retorno a la semiótica estoica, la objetividad del lenguaje como sistema denominativo y proposicional con un principio de teleología subjetiva, en cuanto que lleva implícita la solicitud y el requerimiento del álter ego, en proximidad a la fenomenología de la intersubjetividad de Husserl.

Wittgenstein esbozó sólo el camino de la perspectiva comunicativa, sin encontrar un instrumento capaz de sintetizar el aspecto cognitivo con el comunicativo. A ello atenderá la diversidad de tentativas que giran en torno a la teoría de los *actos de habla*, a la que aludiremos enseguida, pero ya desde estos supuestos el conocimiento intelectual no se reduce, como quería Frege, a actividad puramente mental o psíquica, puesto que se vincula a una operación ligada, sea a la proposición que proyecta su sentido en virtud de su propio carácter simbólico, sea al uso y práctica de una gramática. En ambos casos la consecuencia es la misma: el conocimiento se trueca en dependiente de los procesos lingüísticos y del tratamiento de los sistemas simbólicos, en cuanto que, por ellos, se hace posible significar, esto es, representar las posibilidades de la realidad. En este sentido, la proposición y el discurso se elevan a anticipaciones de la propia percepción y las reglas de la gramática constituyen la condición del conocimiento objetivo y de toda experiencia posible, en dependencia del valor que el uso confiere a la significación. El sujeto del conocimiento cede, pues, su hegemónica autosuficiencia para quedar más ligado al proceso de producción de la significación.

5.3. La significación en el discurso

El paradigma estructuralista de la “diferencia5 y el semántico de la “referencia” fueron origen de una notable riqueza de aplicaciones tanto en los ámbitos literarios como en los científicos. Eso no ha evitado una evidente discrepancia, incluso incomprensión, entre los que se adscribían a uno u otro de los paradigmas, que motivó la incomunicación polémica, nada beneficiosa para la investigación en el campo de la hermenéutica, de la filosofía del lenguaje, de la crítica literaria, etc. A pesar de eso, se ha ido abriendo paso la convergencia de puntos de vista, no por voluntad conciliadora de nadie, sino impuesta por el propio desarrollo de los presupuestos teóricos de los diversos paradigmas. De ahí que las incomprensiones entre analíticos, estructuralistas y hermeneutas, quizá a pesar de muchos de sus representantes, han venido a coincidir en algo tan esencial cuando el lenguaje está de por medio: en la restauración de la significación como proceso vinculado a la competencia comunicativa. Ello demanda atención explícita a la interlocución, a la intersubjetividad y a la comunicabilidad como categorías implícitas al hecho mismo del hablar humano. La consecuencia ha sido la revitalización del lenguaje como discurso y como ejercicio que se realiza a través de actos de habla.

5.3.1. El concepto de discurso

El recurso al concepto de *discurso* se generaliza haciendo frente a la doble dificultad que los dos grandes paradigmas, el de la diferencia y el de la referencia, dejan planteada. La primera se deriva de la decisión de prescindir de la referencia que conduce a considerar significante sólo lo que resulte de las relaciones inmanentes al sistema. El lenguaje se queda así sin mundo y también sin locutor. La segunda dificultad se origina, en dirección contraria, por la decisión de concebir el lenguaje sólo como sistema de verificación de lo real, cuya estructura transcribe, viniendo a ser sólo su reflejo o modelo. Actitud que invita a hablar más de teoría de los modelos que de sentido del lenguaje.

Tales dificultades no hacen sino traer a la luz la exigencia de coordinar el orden sintáctico con el semántico, teniendo en cuenta la función esencial de todo lenguaje, que consiste en ser *acto predicativo en vistas a la comunicación*. Esto quiere decir que la significación es inseparable de la cualificación y la cuantificación de los predicados. Considerar, por tanto, significativo un lenguaje supone que el hablante se implica en el valor de verdad de sus enunciados vinculado a dos exigencias: la de la referencia de su predicación y la de otros interlocutores que la revaliden. Por tanto, más allá del orden sintáctico de la diferencia y del semántico de la referencia, el lenguaje significa en la medida en que es *enunciado por alguien para significar algo para alguien.* Esto es, cuando se ejerce como discurso.

W. von Humboldt, ya reiteradamente citado, había sido el promotor de puntos de vista que adelantan la moderna noción de discurso: primero porque hablar una lengua tiene función *semántica cognitiva* al facilitar la configuración del concepto y, por tanto,

del propio pensamiento; segundo, porque en las diversas lenguas se *estructura la diversidad de visiones del mundo;* tercero, porque el lenguaje es indisociable de la práctica *comunicativa.* Esto quiere decir que el lenguaje es impensable sin la implicación *pragmática*, entendida ésta como capacidad para producir efectos sobre la realidad, sean sólo acuerdos o cambios efectivos en el mundo.

Acudir al "discurso" se va generalizando en el contexto de la filosofía francesa, más que en el de la semántica anglosajona, si bien ambas tendencias coincidirán, con Frege al fondo, en recuperar las tesis de Humboldt. Continuando las sugerencias de G. Guillaume, en el ambiente europeo, es Émile Benveniste quien, con notable influencia en las filosofías actuales, precisa una noción de discurso en la que se aúnan puntos de vista lingüísticos y presupuestos ontológicos. Benveniste dedica buena parte de su obra, sobre todo la última, a reivindicar la unidad lengua/habla, disociada por De Saussure, insistiendo en que no es posible independizar locutor, lengua, objeto e interlocutor, lo que sintetiza la noción misma de discurso. Para apreciar el alcance de tales conexiones es necesario distinguir niveles en el lenguaje: la unidad básica de la *lengua* es el *signo* en el *discurso* es la *frase* porque es en ella donde se coordinan significativamente lo estructural, lo referencial, el hablante y el interlocutor. Por eso la frase "es la vida misma del lenguaje en acción... puesto que por ella entramos en otro universo, el de la lengua como instrumento de comunicación, cuya expresión es el discurso". La frase, como advertía Frege, es portadora, a la vez, de sentido, en cuanto dotada de significación, y de referencia, porque no sería frase si no tuviese como horizonte la *predicación.* La frase, pues, es de naturaleza categoremática y por eso el orden de la significación es inverso al del paradigma de la diferencia: en el discurso primero es la frase, después el signo y la lengua, de tal modo que *nihil est in lingua quod non prius fuerit in oratione* (Benveniste, 1966: 120).

A partir de esta opción por la frase como unidad de significación, el discurso es creación indefinida, actualizada a través de los actos del locutor; es realización temporal, en contraposición al ámbito de la lengua como sistema empíricamente estático. Su significación no es susceptible de reducción a la de los signos que la componen, si bien puede ser traspuesta a otro tipo de semiología o convertida semióticamente a través de la traducción. A su vez, el discurso es incomprensible sin un ejecutor que viene solicitado, no como individualidad que reivindica su palabra, sino como condición requerida por la propia estructura de la lengua para hacerse significante. En ella, los pronombres personales constituyen un subconjunto de referencias internas cuya clave es el *yo,* elemento estructural que, a su vez, otorga significación a los demás pronombres y a través de ellos todo el sistema semiótico se subjetiviza, se hace predicativo y comunicativo. De este modo, el sistema se hace interna y reflexivamente significante en virtud de la acción de sus propios mecanismos, que realimentan el proceso de la *significancia* o capacidad de producir significación, de modo indefinido. Esto justifica que, como diremos, la interpretación sea, antes de nada, una acción del texto sobre sí mismo.

Hacer de los pronombres personales la clave del arco significativo remite a dos

notables corolarios. En primer lugar, lleva implícita una opción ontológica según la cual el lenguaje se eleva a medio identificador de la misma concepción del hablante como sujeto, en la medida en que se vaya apropiando del acto discursivo. No en vano dirá Benveniste que "es en y por el lenguaje como el hombre se constituye como sujeto; porque sólo el lenguaje funda en realidad, en *su* realidad que es la del ser, al concepto de *ego"* (Benveniste, 1966: 255 y 259). Las consecuencias de tal afirmación son de notable trascendencia tanto para las hermenéuticas como para toda filosofía de la representación, en cuanto que el lenguaje pasa de instrumento a condición *sine qua non* de la propia subjetividad.

En segundo lugar, y como consecuencia, el "yo" se constituye como tal en y por referencia a los demás pronombres: el sujeto implica al interlocutor, al otro y a los otros. Confirmando las tesis fenomenológicas, podemos también decir aquí que *con y por el discurso* se configura la intersubjetividad. El discurso, en efecto, es diálogo y en esta situación dialógica se configura la realidad misma de la persona, puesto que el yo puede tornarse tú en la situación cambiante y temporalizada del discurso. Se da, por tanto, un paso más en la ontologización del lenguaje, en cuanto que la persona ya no es sólo un sujeto hablante, sino realidad que se percibe subjetivamente vinculada al mundo de los otros y de la acción, intelectiva y prácticamente. De ahí que no dude Benveniste en concluir: en el discurso "nosotros encontramos a un hombre hablante en el mundo, un hombre que habla a otro hombre, y el lenguaje (discurso) enseña la definición misma del hombre" (ibíd., 252, 253).

5.3.2. Los actos de habla

La expresión "actos de habla" introduce la versión de la filosofía analítica que se conoce como "filosofía del lenguaje usual" (ordinario). Por los mismos años en los que E. Benveniste comienza a divulgar su lingüística del discurso aparecerá la obra de J. L. Austin, *How to do things with words* (Clarendon Press, Oxford 1962) traducida en castellano por *Cómo hacer cosas con palabras* (1982). Con gran fortuna sugiere la distinción entre proposiciones como "yo juro" y "yo camino". En el primer caso estoy haciendo, produciendo un hecho, en el segundo sólo lo describo. Es la clasificación primera de Austin distinguiendo *performativos* y *constatativos* (Conferencias I y II, pp. 1-66). El propio Austin se percata de lo inadecuado de considerar excluyentes ambas categorías, puesto que todos los enunciados, en dependencia del uso, pueden considerarse performativos, a no ser que se vacíen de contenido los llamados cons tatativos. Eso le conduce a sustituir la dicotomía por la tricotomía, aplicable a cualquier enunciado con pretensión comunicativa, diferenciando *locucionario*, *ilocucionario y perlocucionario*, como categorías coexistentes en cualquier acto de discurso (Austin, 1982: 152 y ss.). El componente triple es propiedad de todo lenguaje significativo, puesto que éste es un ejercicio que se renueva en cada locución y, por tanto, la frase no funciona de modo automático, sino como unidad lingüística comunicativa que implica al

hablante y sus intenciones, al interlocutor y su situación, a las cosas no sólo como nombrables sino también como transformables. De ahí que en "la producción de un acto de habla", se actualicen tres funciones: la *locucionaria*, que refleja su contenido proposicional; la *ilocucionaria,* que manifiesta su fuerza comunicativa de descripción, orden, promesa, afirmación, etc., asociadas a la intención del locutor; y la *perlocucionaria,* que define su dimensión pragmática, en cuanto que toda proposición tiende a producir efectos reales en el mundo o cambios en un determinado estado de cosas. El *acto de habla*, por tanto, confiere a la frase valor de comunicación en la medida en que dota su contenido proposicional de intencionalidad subjetiva, a la par que conjuga la dimensión interlocutiva con la comprensión referencial.

En continuidad con las tesis Austin, J. R. Searle es la otra figura que representa una concepción del discurso determinada por su función comunicativa, si bien con diferencias respecto a Benveniste. Para nuestro propósito, sigue siendo de interés su primera obra, *Speech Acts* (Cambridge University Press, 1969), traducida como *Actos de habla* (1980) en la que, coincidiendo con Benveniste, la frase aparece como la unidad básica del discurso. Sin embargo, la *unidad mínima de comunicación efectiva* es lo que llama "acto de lenguaje" o "acto de discurso". Este acto, de hecho, no se aparta mucho de lo que Austin llamaría ilocucionario, si bien Searle introducirá la voz, el tono, el gesto que acompaña a la frase, etc., en fin, elementos no propiamente preposicionales, como señalizadores que condicionan la fuerza performativa del enunciado. De ahí que una amplia consideración del lenguaje deba extenderse hasta determinar las reglas de estos señalizadores de la fuerza ilocucionaria, que pueden reducirse a cuatro tipos: regla del *contenido proposicional* por la que todo hablante debe poder distinguir el sujeto y los atributos (acciones) que con él se relacionan en la proposición, lo que equivale a comprender adecuadamente las funciones de cada palabra; *regla preliminar* que especifique las condiciones necesarias para que un acto se produzca: un acto de mandato, por ejemplo, exige como previo que quien deba cumplirlo esté en condiciones de hacerlo; la *regla de sinceridad,* que exige al locutor creer en lo que afirma; las *reglas esenciales* que, distinguiendo el hecho lingüístico de su valor en el complejo institucional, requieren un contexto que confiera obligatoriedad o legitimidad al contenido proposicional. La obra de Searle se enriquecerá con el estudio de los actos indirectos de lenguaje, la distinción entre acto de ficción y de mentira, etc., en su otra obra significativa, *Expression and Meaning* (Cambridge University Press, 1979).

En el último capítulo (8), que dedicamos a la comunicación, los supuestos discursivos y los derivados de estas últimas referencias a los "actos de habla", reaparecerán en la diversidad de formulaciones que tienen como objeto el análisis de las formas pn las que se produce la acción comunicativa.

5.3.3. Actos de habla e intención comunicativa

El esfuerzo de Benveniste y de las filosofías del lenguaje usual para volver a situar la

subjetividad en el lenguaje o, si se prefiere, por deducirla de él, no puede ser infravalorado por lo que supuso como notabilísimo revulsivo, tanto para la fiebre estructura-lista como para el exclusivismo analítico. Eso no impide que deje pendientes asuntos que otros tomarán a su cargo. En todo caso, la relevancia concedida al discurso abre una cascada de problemas que sintetizamos en torno a tres.

En primer lugar, tanto el concepto de *discurso* como el de *acto de habla* implican una dimensión *interlocutiva* y otra *referential,* ambas heterogéneas, porque una establece relación entre locutor e interlocutor y la otra vincula a los dos con las cosas dichas. Se plantea entonces la pregunta por la base o sustrato común que haga posible la comprensión unitaria de ambos tipos de relaciones. Dicho sustrato no puede situarse sino en el ámbito de una *lógica compartida,* sea que se trate de discursos enunciativos, sea, y con más razón, si el discurso implica exigencias pragmáticas. Ello afecta tanto a la "intersubjetividad" a la que recurre Benveniste, como a las "reglas de comprensión" de las que habla Searle, en cuanto que la locución va encaminada a establecer un juicio común en torno a una referencia determinada. Se trata, en consecuencia, de *establecer la base lógica, previa a la comprensión lingüística,* para poder conciliar las condiciones de verdad de los enunciados discursivos con la competencia comunicativa. Y esto porque la competencia lingüística no garantiza la competencia comunicativa. El asunto nos lleva, de nuevo, hasta el problema de las condiciones de verdad exigidas a las proposiciones y a los enunciados en general, como hemos señalado más arriba (F. Jacques, 1985). Sin embargo, las tendencias actuales, más que a una lógica general, se orientan a determinar las condiciones parciales de aceptabilidad según contextos o situaciones, o describiendo las exigencias de "decibilidad" interlocutiva de modelos de discursos.

En segundo lugar, a pesar de la insistencia en el carácter interlocutivo del discurso, la *relación intersubjetiva* sustentada por las condiciones de decibilidad, aceptabilidad y competencia comunicativa, no parece que pueda garantizarse sólo desde el lenguaje y sus condiciones de realización. Si se atiende a las formas reales de comunicación lingüística, incluso cuando el interlocutor es reconocido en términos de igualdad, se aprecia hasta qué punto es inevitable la preponderancia del hablante, estrechamente identificado con la función de sujeto. De este modo lo intersubjetivo guarda mucha analogía con el intercambio de funciones locutivas: en ocasiones habla uno como sujeto y, en otras, cede el lugar a otro; pero ambas situaciones discurren sobre una *duplicidad de egocentrismo alternativo,* anterior al propio discurso. De ahí que parezca ineludible recurrir a otros valimientos ajenos al discurso, si no se quiere permanecer en el callejón sin salida de entender la intersubjetividad como simple capacidad para intercambiar discursos. O, en otras palabras, el paradigma de la interlocución no encuentra suficientes asideros si se mantiene sólo dentro de la teoría de los enunciados, y solicita el recurso a una teoría de las vivencias asociada a la intencionalidad que subyace a todo decir.

En tercer lugar, lo que acabamos de decir justifica el recurso a la fenomenología como soporte justificativo tanto de la *lingüística del discurso* como de las filosofías del *lenguaje usual,* motivadas por los "actos de habla5. En efecto, desde la quinta de las *Meditaciones cartesianas,* Husserl reconoce la distancia entre el *yo* y su *otro* e interpreta

las relaciones de alteridad situando el sentido del tú en la actividad del yo. Pero, si bien el yo origina el establecimiento de la disimetría, ésta es puramente gnoseológica, porque el otro, el tú, no queda condenado a condición de extraño o ajeno, puesto que "como yo55, puede también actuar y llamarse "yo". Es un álter ego. De este modo, si no se evita un cierto "yoísmo", se funda el principio de la reciprocidad, no como intercambio o sustitución de uno por otro, sino como reflexividad, en cuanto que cada uno de los participantes en la interlocución se reconoce y constituye por su iniciativa pero a través de la mediación del otro para alcanzar a identificarse como "sí mismo" (Ricoeur).

La consecuencia de tal supuesto es que el yo de la intercomunicación es un yo en tercera persona-un sí mismo-que debe pasar por los demás pronombres personales (tú, él/ella) para alcanzar su identidad. Situación que impone una condición más: la intención de un discurso significativo por parte del locutor debe encontrar en el auditor la *intención de reconocérsela.* Intención que trasciende la de ambos interlocutores en cuanto que las precede, bajo la forma de voluntad de entendimiento supuesta antes de tomar la palabra cualquiera de ellos. Sólo bajo tales condiciones parece que pueda hablarse de la dimensión comunicativa del discurso no asimilable a la simple situación de intercambio de mensajes. Asuntos que abren el camino y serán fecundos en hermenéuticas como la de Ricoeur (1996) y en la crítica de las ideologías de Habermas. El primero recurre a tales supuestos en la hermenéutica del "sí mismo" y el segundo en la llamada "ética del discurso".

La confluencia del paradigma del discurso y de las filosofías del lenguaje usual ha supuesto un sugerente estímulo en relación con los aspectos *perlocucionarios* y *pragmáticos* del lenguaje que, como es conocido, tienen en la obra de Habermas su exponente más representativo. A su vez, la filosofía del lenguaje usual, en cooperación con la fenomenología, ha supuesto un progreso para ambas. La fenomenología ha ganado en realismo al vincular la intencionalidad a experiencias objetivas ligadas al lenguaje, a la cultura y al ámbito comunicativo. Y la filosofía del lenguaje usual ha adquirido mayor intencionalidad ontológica, superando los límites que la reducían a simple analítica de las expresiones y formas propias del habla ordinaria.

5.4. Corolarios: de la significación a la representación

Después del trayecto por los tres paradigmas afloran dos corolarios: uno reclama la atención sobre los problemas de la referencia y de la denotación; el otro advierte sobre los avatares de la representación.

5.4.1. La metamorfosis de la referencia

Puesto que la significación es la dimensión semántica del lenguaje por la que los enunciados, constituidos por signos, se refieren a algo, en ella se conjuga la síntesis de la intencionalidad del propio decir. Recordando de nuevo a Husserl, "una expresión establece relación con los objetos sólo en virtud de que significa [...] o que designa el objeto mediante su significado o acto del significar en la forma determinada de 'mentar' (*meinen*) al objeto correspondiente" (Husserl, 1976: 239). A partir de este reconocimiento adquieren sentido las observaciones siguientes.

a) Poniendo en conexión los diversos paradigmas, se abre paso una convicción general: si la significación se despliega a partir del carácter *denominativo* y *predicativo* del lenguaje, *comprender un objeto* cualquiera (mesa, silla, libro) supone entender sus nombres (mesa, silla, libro), no como designativos de las cosas correspondientes, sino como *atribuciones de sentido* que nos hacen accesibles sus entidades correspondientes. De igual manera, comprender una frase *–Miguel y Gabriel están jugando en el parque–*, supone entender un sentido que me hace accesible una situación real, se esté o no produciendo fácticamente. De este modo, la función designativa viene a coincidir con la función atributiva, acentuando la intencionalidad de la palabra y elevando los enunciados con sentido lógico a generadores de sentido ontológico, constituyentes en cierto modo de "realidad".

b) Si la referencia es condición irrenunciable del lenguaje significativo, se abre el abanico sobre los modos de entenderla. En primer lugar, desde la filosofía analítica, la referencia, a pesar de sus diversas reformulaciones, queda confinada en el ámbito de lo designable a partir de la exigencia de verificación empírica. Sin embargo, no son pocos los que desde la propia filosofía analítica replantean críticamente el problema. Entre ellos Putnam, que ofrece una visión de la referencia no asimilable a la identificación, puesto que no son las cosas las que la determinan, sino la propia entidad de los enunciados. Con ello la referencia se convierte en un problema hermenéutico, que no tiene lugar a partir de su concepción puramente empirista, asimilada a la denotación (Putnam, 1990). Por su parte las hermenéuticas formulan la referencia en forma de horizonte del significado, horizonte muy diversificado en cada una de ellas. Es lo que Ricoeur sintetiza diciendo que "la hermenéutica no es otra cosa que la teoría que regula

la transición de la estructura de la obra al mundo de la obra. Interpretar es desplegar el mundo de la referencia en virtud de su 'disposición, de su 'género', y de su estilo" (Ricoeur, 1980: 298). La interpretación hermenéutica está llamada a abrir ese mundo de la referencia, no limitada a lo denotado de modo directo, sino dando cuenta de sus posibles implicaciones con realidades no inmediatamente designadas. Lo que, de modo eminente, encuentra su aplicación en el lenguaje poético.

Es en este territorio donde la crítica literaria concurre como interlocutora de los paradigmas evocados, sobre todo la "nueva crítica", hoy ya bastante "vieja", pero no por eso menos actual. En ella es frecuente entender la interpretación como supresión de la función referencial en favor de la función poética, entendida como puro significar sin determinación de significado. El texto literario, siguiendo a Roland Barthes, "se ofrecerá así a análisis *seguros*, pero es evidente que esos análisis dejarán fuera de alcance un residuo enorme. Este residuo corresponderá bastante a lo que hoy juzgamos esencial en la obra (el genio personal, el arte, la humanidad...)" (R. Barthes, 1972a: 64). Como consecuencia, "tendremos que despedirnos de la idea de que la ciencia de la literatura pueda enseñarnos el sentido que atribuir infaliblemente a una obra: no *dará,* ni siquiera *encontrará de nuevo* ningún sentido, pero descubrirá según qué lógica los sentidos son engendrados de una manera que puede ser *aceptada* por la lógica simbólica de los hombres" (p. 65).

La crítica, por tanto, debe abstraer o prescindir de tres querencias: de la referencia como identificación o designación objetiva y directa; de la referencia como horizonte de significación vinculada sea al significado del signo, sea a la efectuación en la frase; de la referencia psicologizada o subjetivizada, entendida como remisión a un autor o intencionalidad fundante. Nada de esto puede encontrase en los textos, puesto que "no son imágenes, ideas o versos lo que la voz mítica de la musa susurra al escritor: es la gran lógica de los símbolos, son las grandes formas vacías que permiten hablar y operar" (Barthes, 1972a: 61). Supuestos, como se ha visto, no lejanos a la gramatología de Derrida.

Esta manera de ver las cosas no es ajena a una tradición particularmente matizada por R. Jakobson y continuada, hasta nuestros días, por la crítica literaria europea y americana, bien que con menos vigor en los últimos años. Roman Jakobson, continuando la extraordinaria labor del Círculo de Praga, distingue en el proceso de la comunicación verbal *seis factores* que llevan anexas sus funciones correlativas. La estructura verbal del mensaje depende del predominio de una u otra de ellas: al factor emisor corresponde la función emotiva, al destinatario la conativa, al contacto la fáctica, al código la metalingüística, al contexto la referencial (Jakobson, 1984). La *función poética* la hace consistir Jakobson, en primer lugar, en la manifestación del aspecto físicamente perceptible –audible, palpable, durable– de los signos en el propio recinto de la composición poética, esto es, en su *literaridad.* El juego de los signos es, pues, el que produce sentido; incluso la similitud de sonido se evalúa como analogía de sentido, tal

como sucede generalmente en el poema. De este modo la función referencial no es requerida como condición de lo propiamente poético. A su vez, como segunda nota, si en el *lenguaje usuallzs* equivalencias entre signos sirven para escoger los más convenientes dentro de la gama de los más semejantes, en la *función poética* las equivalencias no sirven sólo para seleccionar, sino para producir conexiones enunciativas y generar equivalencias semánticas no basadas en la referencia, sino en analogías puramente físicas de los signos. Podríamos añadir, más allá de Jakobson, también basadas en supuestos in/subconscientes, en tópicos y lugares comunes –sociales, históricos, espirituales, previsiones y expectativas– de la comunidad lingüística.

El asunto sigue siendo de interés también en relación con las hermenéuticas de modo muy específico. Para Heidegger, de forma radical, "la esencia del lenguaje no se agota en el significado ni se limita a ser algo que tiene que ver con los signos o las cifras" (1998: 231). Esto quiere decir que el lenguaje y la obra de arte son significativos en cuanto referenciales no directos. Por eso relaciona con acierto los enunciados con la función del poema que, por su etimología, implica productividad y génesis de sentido real. Gadamer, con más realismo, sitúa en la dimensión ontológica de la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) la precomprensión que hace posible la interpretación. Y Ricoeur, cerrando este arco hermenéutico de forma más crítica y metodológica, vincula la función referencial a la posibilidad de generalizar la denotación, como sucede en los enunciados metafóricos. Éstos no pueden ser asimilados a procedimientos retóricos, sino a funciones semánticas propias del lenguaje poético. Precisamente la metáfora, para ser metáfora, debe ser viva, esto es, expresión con capacidad heurística o exploratoria de nuevas referencias, orientada hacia una *connotación* que no se agota en la denotación designativa de la cosa. El lenguaje poético, por tanto, no está desposeído de referencia, si bien ésta no es directa o inmediata, porque queda asociada a su específica capacidad redescriptiva y refigurativa (Ricoeur, 1980).

5.4.2. Los avatares de la representación

Característicos de la tradición epistemológica, *representar y representación* son conceptos que implican el desdoblamiento de operaciones u objetos. El prefijo "re" advierte el carácter duplicativo o reincidente de la acción. Y la raíz "presentar" supone, a su vez, la dualidad de "algo" que aparece ante o para "alguien". Y así fue entendido en toda la tradición filosófica occidental, asociada a la llamada "metafísica de la presencia", puesto que en ella el conocimiento fue interpretado a partir de la circularidad entre un sujeto con estructura propia y capacidad para atraer o poner ante sí, en forma de imagen, a un objeto externo o incluso a sus propios actos. Tomás de Aquino sintetiza toda esta tradición en el *De Veritate:* "Representar algo significa contener la similitud de la cosa" (Tomás de Aquino, 1956: Q. 1, a.2). Guillermo de Ockham es quien matiza con más precisión el concepto pero sin abdicar del carácter especular del acto de representar. La representación adquiere en Descartes su momento más sobresaliente a partir de la

afirmación del “ego” como sustancia y como acto. La “idea” es para Descartes responsabilidad exclusiva de un sujeto que se eleva con certeza sobre un mundo dudoso. Mundo no sólo externo, sino también interior en cuanto que “nosotros nos percibimos inmediatamente por nosotros mismos”(Descartes, 1953 :574), estableciéndose con ello una adecuación plena entre conciencia y acto de pensar, de tal modo que entre ellos no se produce fisura o desproporción de ningún tipo. De ello debe concluirse que todo cuanto se puede atribuir a la conciencia y a la subjetividad ha de aparecer en un acto contemporáneo de pensamiento, siendo ambos indisociables: conciencia de sí y acto de pensar.

No en vano Heidegger dirá que con Descartes queda instalada la era de la subjetividad. En “La época de la imagen del mundo”, recogido en *Caminos de bosque*, se interpreta la representación cartesiana, diferenciándola de la percepción griega, como el rasgo característico de la Edad Moderna en la que

> el hombre se pone a sí mismo como escena en la que, a partir de ese momento, lo ente tiene que representarse a sí mismo, presentarse, esto es, ser imagen. El hombre se convierte en representante de lo ente en el sentido de lo objetivo (Heidegger, 1998: 75).

Frente al griego que *es* en tanto que percibe, y al medieval que *ese*n cuanto elemento dentro del orden de lo creado (por Dios), el hombre moderno se caracteriza por conquistar el mundo como imagen por su capacidad de producción representadora.

Es precisamente Wolff quien, para traducir el concepto cartesiano de idea, recurre al término alemán *Vorstellung,* expresando el carácter activo y autopresentativo que de sí hace el sujeto en la representación del mundo (Wolff, Ch., *Vernünfiige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, in *Deutsche Schriften,* Bd. 2, Georg Olms, Hildesheim, 1965, §§219, 220 y ss.). Kant hará de la *Vorstellung* la síntesis de todos los actos cognoscitivos. En efecto, nuestro conocimiento se origina en dos fuentes del psiquismo: en la facultad de recibir representaciones o receptividad de impresiones y en la facultad de conocer un objeto a través de tales representaciones (Kant, 1978: B, 74). Esta capacidad general justifica la distinción entre concepto y representación, que Kant matiza al comienzo de la “Dialéctica trascendental”, en donde la representación aparece como el género que recubre la percepción, la sensación y los conocimientos objetivos, que pueden ser intuitivos o conceptuales (Kant, 1978: B, 376-377). Los conceptos se basan en la espontaneidad del entendimiento, del mismo modo que las intuiciones sensibles se basan en la receptividad de las impresiones, mientras que la representación no se refiere de modo inmediato al objeto, sino a otra representación, sea intuición o concepto.

El lenguaje de modo explícito, el simbolismo y la objetividad en general quedan, en esta relación, pendientes del despliegue de las posibilidades “a priori”, lo que confirma la fuerza de la metafísica de la subjetividad, pero sin que eso haga más explícitas las disposiciones representacionales del sujeto. Una obra de Alejandro Llano aborda el

asunto con orden y modernidad poniendo de manifiesto sus implicaciones problemáticas desde su propio título, *El enigma de la representación* (1999). Y esto porque la conexión representativa sigue siendo uno de esos arcanos que según Kant la naturaleza nos reserva.

Siguiendo el significado de la palabra "representación" se perciben las dificultades.

En primer lugar, "representar" esconde una subrepticia ilusión: por una parte, la subjetividad es requerida como condición "a priori" de todo conocimiento posible pero, al tiempo, la exterioridad, la objetividad, la experiencia, son las que de hecho gobiernan y mediatizan la actividad mental y que, en cierto modo, se imponen al propio sujeto, por mucho que éste reivindique su autonomía y aptitudes. Por eso Santo Tomás de Aquino dice con acierto que "[...] la verdad es causada en el alma por las cosas" (1956 :Q. 1.a, a. 2.°: 4-5). La fórmula de transacción kantiana que liga "a priori" y experiencia no deja más clara la forma en que se producen los efectos cognitivos de ésta, y lo mismo sucede con el recurso a la "intencionalidad" de la conciencia por parte de Husserl.

Aparece así una segunda dificultad: aceptar que el concepto es imagen intelectual de las cosas pero sin saber en qué intermedios reales y fiables se apoya el proceso que dice alcanzar tal objetivo. Todo el mecanismo "a priori" kantiano no es más que ejercicio del propio poder conceptualizador y no una mediación objetiva entre el entendimiento y las cosas por él representadas. Se imponen así muchas cautelas sobre la verdad entendida como adecuación *intellectus ad rem*, usual en la tradición de la representación y de la metafísica de la presencia. A la postre la duda permanece: ¿cómo podremos tener certeza de que el concepto es imagen de la cosa si desconocemos cómo se efectúa realmente esa "reproducción?

Tales supuestos problemáticos justifican atender a la "representación" –*Vorstellung*– a partir del amplio contexto de los paradigmas lingüísticos, en los que una convicción se ha ido abriendo paso, por caminos distintos: el sujeto es antes ser-hablante y ser-comunicativo que ser-pensante, por eso la *crítica* y la *analítica del lenguaje* deben adquirir primacía sobre lo "a priori", como orden regulador del conocimiento objetivo. Esto supone una cierta inversión del problema con doble consecuencia: *a*) la cuestión fundamental de la filosofía trascendental, "¿qué podemos conocer?" (Kant) se sustituye por la menos pretenciosa de saber cómo podemos formar un concepto a través de un símbolo (palabra, signo, lenguaje, cosa, etc.); *b*) el problema del funcionamiento del esquematismo trascendental viene a ser reformulado a través de la cuestión de saber cómo los conceptos y la estructura intelectual adquieren significación a partir de la experiencia práctica y objetiva del hablar humano. Lo que demanda reconsiderar el "a priori" kantiano a la luz de la competencia lingüística y de la práctica comunicativa.

De este modo, la diversidad de paradigmas lingüísticos habrá contribuido, entre las primeras y más influyentes exigencias, a configurar una certeza: la de interpretar los procesos de conocimiento y de organización de la conciencia a partir de variables cognitivas asociadas a la experiencia, mejor, a las experiencias, en las que destacan en primer lugar las asociadas al hablar humano. Revisión que solicita el concurso de la psicología cognitiva, aquí sólo evocada, pero sin olvidar que sus más significativos

exponentes fueron alentados por Kant. Tal es el caso de la epistemología genética de Piaget y de Zacharias Konrad Lorenz, empeñado en "la reinterpretación del a priori' de la razón kantiana a la luz de la biología evolucionista" (Lorenz, 1984). Y esto porque el propio Kant dejó abierto el camino para revisar la estructura y mecanismos que él mismo atribuyó a la razón.

6
El simbolismo y su significación

La vinculación simbolismo/reflexión es tan antigua como la filosofía misma. Platón representa la forma más alta y amplia de la permuta entre ideas y símbolos que pueblan su obra con el fin de que ellos ejecuten la tarea que aquéllas no alcanzan. En consecuencia, aunque es misión excesiva conocer la naturaleza del Bien, podremos saber "a qué se parece" interponiendo entre su ser y nuestro entendimiento el símbolo del sol, fuente de luz y causa de vida (*República, VI*). Y si saber cómo es el alma requeriría "una larga y divina explicación", que sobrepuja la inteligencia, podremos aprenderlo si se dirige la mirada hacia la fuerza que arrastra a una yunta alada y su auriga (*Fedro,* 246a, 6). Aristóteles explícitamente reconoce que los mitos relatan *cosas dignas de admiración,* motivo para la reflexión, por eso "quien ama los mitos es en cierto modo filósofo, pues el mito se compone de cosas admirables" (*Metafísica*, I, 2, 282b, 19). Pero es particularmente en Kant y en el ambiente poskantiano donde el simbolismo adquiere carta de legitimidad reflexiva, a través de un largo trayecto que pasa, entre otros, por Schelling, Hegel, Nietzsche, Cassirer, Heidegger o Maria Zambrano, y llega hasta la hermenéutica de Paul Ricoeur, por citar a algunos entre los más significativos. Pero con el simbolismo tienen también que ver el psicoanálisis de Freud, la analítica de los mitos de Lévi-Strauss, fenomenologías de la religión como la de Mircea Eliade y no menos todo el ambiente asociado a la teoría y crítica literaria. Tentativas heterogéneas en las que lo simbólico ni es interpretado de modo unívoco ni a él se atribuyen funciones idénticas. No en vano, atendiendo al simbolismo, Ricoeur habla de "conflicto de interpretaciones". No sólo diálogo o complementariedad, sino conflicto.

Sin contradicción con el sentido común, las tesis de *Lógica formal y Lógica trascendentales* Husserl reconocen que las cosas están dotadas de unidad de sentido propio, antes de que nadie hable de ellas. Pero a su provocación responde el esforzado aprendiz de *sapiens*, desde su nacimiento, atribuyéndoles nombres y configurando el lenguaje como mediación que las evoca sin requerir el peso de su presencia. Análogas al lenguaje, otras muchas formas de expresión –el gesto, el juego, la danza, el disfraz, el arte o el rito– se multiplican y articulan como representaciones que llamamos simbólicas por la capacidad de prefigurar realidades (experiencias, cosas, sentimientos, etc.) sólo asequibles a su trasluz. En el poder de evocar una ausencia por la provocación de una presencia radica la esencia del símbolo y del simbolismo.

Esta atribución no es exclusiva de la palabra, porque la encontramos también en las cosas como virtualidad anterior o paralela al mismo lenguaje, en cuanto que cada ser, diferenciándose de los demás, está dotado de valores y categorías peculiares aptas para

remitir a un sentido no evidente. Desde las cuevas de Altamira pasando por el simbolismo artístico, por ejemplo en el Románico, o el recurso medieval al bestiario, para llegar al abuso actual de productos artificiales exhibidos como símbolos de valor, rango, estatus, etc., las más variadas realidades han sido utilizadas como mediaciones cargadas de posibilidades de remisión, difusión y sugestión indefinida a través del proceso espontáneo de traslación de los significados.

Con valencia y apariencias muy diversas por su capacidad de desplazamiento, las cosas son matriz condensada de virtualidades simbólicas infinitas, que adquieren significación al ser lexicalizadas como lenguaje. Por el lenguaje el simbolismo natural pierde su traza de figura o icono que reproduce y se trueca en palabra que significa. Y, a su vez, porque la palabra significa y no refigura, ella puede simbolizar aquello que la cosa expresa de forma condensada a través de la generación manifiesta de sentidos simbólicos diversos y polivalentes. La palabra “rueda”, por ejemplo, significa lo circular pero puede ser manifestación simbólica de eternidad, perfección, eterno retorno, etc. Y, siguiendo a Eliade y Ricoeur, el cielo significa lo más alto, lo que está por encima, pero puede ser manifestación simbólica de lo sagrado, de lo supremo y soberano.

6.1. La función significante: signo y símbolo

Sin atender aquí a la rica tradición marcada por el neoplatonismo, de Proclo a Plotino, ni al uso medieval del simbolismo en la teología simbólica del siglo XIII**,** o a las variantes románticas erigidas sobre el simbolismo natural, hoy retomamos el problema del simbolismo en el contexto de los asuntos asociados a la significación lingüística.

6.1.1. Cassirer: el principio simbolizador

En esta actualización y adelantando convicciones posteriores, Ernst Cassirer, de modo singular en su *Filosofía de las formas simbólicas* (Cassirer, 1971), representa un destacado hito acreedor de reconocimiento porque, con el propósito de continuar a Dilthey en el intento de establecer un método adecuado para las "ciencias del espíritu", no se limita a una descripción de la diversidad de formas simbólicas, sino a encontrar el principio originario de todas ellas. Guiado por una cierta analogía con los métodos de las ciencias naturales y con un perceptible eco procedente de Schleiermacher, Cassirer se propone la interpretación de la diversidad de formas simbólicas a partir de la posibilidad de una mediación entre la razón pura y la razón práctica. Si la razón pura funda la ciencia y la razón práctica es fundamento de la moralidad, ¿no cabría deducir, implícito en el esquematismo de la razón, un principio trascendental de las formas espirituales al que sea posible referir la diversidad de creaciones de la cultura espiritual, como a "un punto central unitario, a un centro ideal"? (Cassirer, 1971: 21).

Contestando afirmativamente, la existencia de ese punto o ley hará comprender, morfológicamente integrados, el lenguaje, el arte, la religión y el propio conocimiento científico, en cuanto que ellos son *expresión* de una espiritualidad coherente y no simples *impresiones* sensibles en las que se ve atrapado el espíritu. Para esclarecer la naturaleza de ese principio unificador y trascendental, Cassirer emprende de manera práctica la transformación de la crítica de la razón "en crítica de la cultura" (Cassirer, 1971: 20), tomando un camino distinto al de la analítica kantiana y al de la insistencia hegeliana en la invocación al espíritu como alma, conciencia o subjetividad, según la división programática del parágrafo 387 de la *Enciclopedia* (Hegel, 1997: 439). Siguiendo el camino de la cultura esa ley común y unitaria aparece, no como esquematismo que conceptualiza, sino como principio ideal "simbólico" o "simbolizador" (*das Symbolische*), a cuya acción y función son reducibles todas las formas de dar sentido a las cosas. Ello equivale a afirmar que la esencia de la racionalidad no se manifiesta tanto por el poder de representar conceptualmente el mundo, cuanto por la capacidad de sobrepasar imaginativamente el significado usual de las cosas para hacer inteligibles a su trasluz sentidos y valores no equivalentes a los sensiblemente percibidos. Lo que equivale a decir que en el ser humano la imaginación precede y prevalece sobre el propio entendimiento.

Pero este principio es accesible sólo por la mediación de las modalidades de la

actividad simbólica que va del lenguaje al mito, al arte, en fin, a la cultura en la riqueza de sus modalidades (Cassirer, 1971: 30). Fiel a esta convicción, la obra de Cassirer recorre todo el campo de las manifestaciones simbólicas, para alcanzar el principio en torno al cual se organiza cada una de sus modalidades. Pero tal propósito no le induce a perderse en la descripción de la pluralidad de lenguajes, sino que se dirige a determinar en qué consiste la "forma lingüística" que no puede faltar en cualquier sistema de signos para alcanzar la naturaleza de lengua. Se trata, en el fondo, de dar cuenta más del sentido espiritual o psicológico que subyace a la materialidad de las expresiones que del afán de describirlas.

6.1.2. Simbolismo y representación intelectual

En coherencia con la afirmación de la raíz común de todas las funciones de representación, el símbolo es para Cassirer todo elemento que a través de un dato sensible exprese o reifique una significación. Su extensión alcanza, en consecuencia, a la totalidad de los fenómenos que hacen manifiesto un sentido, abarcando todas las funciones de mediación entre hombre y mundo, a través de las cuales espíritu y conciencia configuran la percepción y el lenguaje. Por eso "formas simbólicas" y "manifestaciones culturales" se recubren mutuamente.

La amplitud que Cassirer confiere al simbolismo, aunque de inspiración kantiana, viene sin embargo a poner de manifiesto que la aprehensión del mundo y el acceso a la realidad no son procedimientos inmediatos. Supuesto que se generaliza y solicita la revisión del proceso de representación. Como hemos visto ya, otros modos de pensar piden lo mismo por razones análogas, pero Cassirer se adelantó en la previsión, proponiendo liberar la representación del concepto "antiguo" de ser, considerado como realidad objetiva que el conocimiento "reproduce", fraguando la semejanza intelectual de lo real. Este modo de ver las cosas es puesto en entredicho por la misma ciencia natural, que alcanza su conocimiento a través de la mediación simbólica de sus lenguajes. Del mismo modo el conocimiento en general, en su acepción de actividad psíquica dirigida a objetos, no puede considerarse independiente de las categorías lingüísticas, que son su mediación necesaria. De ahí que todas ellas deban ser tenidas por simbólicas.

Por otra parte, recurrir a la cultura como ámbito simbólico supone ampliar la posibilidad de comprensión de categorías racionales y antropológicas, muy marcadas por la epistemología heredada de Kant, como son las de espacio, tiempo, cantidad, cualidad, relación, extensión, etc. Una filosofía ilustrada por la amplitud del simbolismo cultural alcanza a comprender tales categorías de modo mucho más fecundo y rico que el derivado de su simple análisis eidético. El espacio, por ejemplo, aparece con más sugerentes implicaciones antropológicas, espirituales, cosmológicas, etc., si se accede a su comprensión a partir de los símbolos que se entretejen en torno a caos, cosmos, océano, cumbre o valle, etc., que se trenzan en muy diversas mitologías. La exposición kantiana del espacio o la lectura de Hume no dan tanto que pensar y ofrecen mucho menos que

comprender. Y al trasluz de los símbolos que vertebran *El Quijote*, se hace más cabal, por ejemplo, la comprensión del idealismo y del realismo que la que se pueda alcanzar por su estudio conceptual.

La obra de Cassirer deja en herencia supuestos asumidos por la filosofía, la psicología y la lingüística posteriores, que van a generalizar la convicción según la cual se reconoce la capacidad de simbolización como el más específico entre los atributos humanos. Desde la lingüística, en proximidad a R. Jakobson, Benveniste recapitula tal convicción:

> El lenguaje representa la forma más alta de una facultad que es inherente a la condición humana: la facultad de *simbolizar*. Entendemos por ello, de una manera muy general, la facultad de "representar" lo real por un signo, y de comprender el símbolo como representante de lo real y, por tanto, de establecer una relación entre una cosa y otra distinta (Benveniste, 1966: 26).

6.1.3. Símbolos y signos

Aportando más precisiones, en el contexto hermenéutico Ricoeur restringe el concepto de símbolo de Cassirer y lo limita a las expresiones de doble sentido, si bien éstas se dan, también para él, en la extensión y amplitud de las manifestaciones espirituales. Teniendo más en cuenta su textura significativa que su capacidad manifestativa, Ricoeur define el símbolo como una "estructura de significación en la cual un sentido directo, primario, literal, designa por sobreabundancia otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido sino a través del sentido primero" (Ricoeur, 1969: 16). El símbolo, en consecuencia, es un tipo de signo en el que un significante único tiene intencionalidad significativa duplicada: la ligada al sentido literal y la que a éste sobrepuja. A diferencia del signo artificial, dotado siempre de referencia directa, y cuya esencia consiste en expresar una única significación o designar una cosa o valor determinados, el símbolo sustenta su función significante en la remisión del sentido literal o manifiesto (el de la rueda, por ejemplo) a otro figurado no manifiesto (el de la eternidad, del movimiento, etc.), eximiendo la significación de la referencia directa. Es, pues, una expresión cargada de "resonancia" puesto que aproxima dos sentidos, en principio ajenos (Durand, 1981: 20-21).

A su vez, mientras que en el signo artificial el significante y el significado son puramente convencionales en cuanto ajenos uno al otro, en el símbolo constituyen una unidad en la que se vinculan el sentido directo y el indirecto. Por eso el símbolo debe ser interpretado, mientras que el signo sólo pide ser descifrado.

Otra diferencia sustantiva que distingue al símbolo en el contexto amplio de los signos proviene del diverso grado de compromiso que transmiten. Generalmente el signo no implica connivencia de ningún tipo con quien se propone su desciframiento. Por el contrario, el símbolo involucra a su lector o intérprete, a través de formas diversas de provocación afectiva e intelectual, en el dinamismo de su significación, vinculando la esfera del lenguaje con la de las vivencias. Por eso lo que es símbolo para uno, en virtud

de factores subjetivos de muy diverso tipo, pueda ser simple signo para otro. Aparece así la mediación de un orden prelingüístico y preliterario, como condición de la significación. Son, en el fondo, las visiones del mundo, de la naturaleza, de la existencia o experiencias propias de una comunidad de hablantes, el subsuelo sobre el que se configura la significación simbólica. No tienen, por ejemplo, la misma potencia los símbolos marítimos para quien conoce el mar y para el que nunca lo ha visto. Y las imágenes o las palabras "cruz", "media luna" son símbolos con significado distinto, derivado de experiencias preicónicas y prelingüísticas.

La eficacia para implicar al lector que todo verdadero símbolo lleva implícita, es particularmente realzada por la hermenéutica de Paul Ricoeur, una de cuyas ideas esenciales es la insistencia en que sólo "viviendo" o participando en el sentido primero de los símbolos se podrá alcanzar su sentido segundo. De ahí que, con un ejemplo, la comprensión de la libertad ligada al mal, dentro de la antropología fundamental, es accesible por la interpretación de los símbolos de la mancha, del camino desviado, del exilio, etc., pero sólo a condición de que sean capaces de comprometer al intérprete en el dinamismo de la "repetición" de su significado. No es ajeno Gadamer a esta solicitud de implicación por lo simbólico, en forma de copertenencia, como condición de la comprensión. Lo que en Heidegger adquiere dimensión ontológica al posponer el orden lingüístico a su incardinación en la precomprensión de la estructura de la existencia.

Recurrir a la implicación como condición de la comprensión tiene un corolario de notable importancia. El compromiso semántico entre el símbolo y su intérprete no es esperable a través de unidades simbólicas atómicas, puesto que toda palabra libera la plenitud de su significado sólo cuando se entrelaza en frases o relatos. Por eso el mito, la narración, el proceso discursivo, etc., son el dominio propicio para su interpretación. De modo privilegiado, los mitos son relatos constituidos por una secuencia de símbolos. Por eso es en ellos donde la fenomenología de Mircea Eliade se aproxima al sentido de los símbolos primarios. Y la hermenéutica de Ricoeur afronta la interpretación del simbolismo del mal en los mitos, pasando del nivel narrativo al propiamente simbólico (*La simbólica del mal*). Por su parte, Lévi-Strauss sostiene con firmeza el principio de la significación contextual, de tal modo que los símbolos deben localizarse en los mitos y el análisis de éstos atenderá, no a un solo relato, sino a sus diversas variantes. Con no menos claridad, las intepretaciones psicoanalíticas insisten en la exigencia de contextualizar los símbolos para dar cuenta de su alcance sintomatológico.

6.2. El simbolismo entre el psiquismo y la palabra

La amplitud de símbolos y formas simbólicas en la que se asocian el espíritu y las cosas, usufructuando el intersticio que media entre realidad conocida y ausencia evocada, deja planteada la cuestión del porqué de esa actividad simbolizadora. Que las cosas puedan naturalmente simbolizar y, pasando al orden de los lenguajes, se reconozca la existencia de un "principio ideal simbolizador", con eso no se ha dado todavía cuenta de las razones que nos hacen apreciar el mundo, no como una jungla de cosas, sino como cosmos de símbolos al que concurren los lenguajes y las creaciones culturales. De lo que se trata, a la postre, es de saber por qué somos capaces de interpretar las cosas como símbolos y los símbolos como representaciones.

La respuesta, adelantada por Cassirer, radica en el cruce de lo lógico y lo psicológico. Por amplias que sean nuestras dotes lógicas para pensar las cosas y en las cosas, el ser humano las entrecruza y trenza con aspiraciones psicológicas que van más allá de ellas. Ello quiere decir que si el hombre es ser-con-las cosas, no por eso se limita a ser-para-las cosas, debido a que la naturaleza insuperable de lo fáctico no sustrae al yo de la secuencia de lo posible, de lo esperable y deseable. La fisura entre lo que se da como real y lo que se espera como posible aclara en qué consiste la raíz interior del simbolismo.

6.2.1. El arquetipo del simbolismo

Una conciencia habitada por proyectos y aspiraciones, motivada por un dinamismo no sedentario que amplía la existencia hacia ámbitos de posibilidad, de diversidad, de potencialidad y conquista, de porvenir y expectativa, no puede realizarse sin el ejercicio espontáneo de la imaginación que interpreta el simbolismo natural al tiempo que genera el simbolismo cultural. La estructura de la posibilidad y de la expectativa que recubre el perfil de la conciencia, por una parte es *consecuencia* y por otra *causa* de la capacidad de simbolización, sin que sea posible establecer prioridad lógica entre ambas, tanto si seguimos un enfoque psicocrítico como el de Freud, Jung o Bachelard, como si nos atenemos a otro derivado de la descripción empírica de lo simbólico, como es el caso R. Otto, M. Eliade o Lévi-Strauss. En ambas interpretaciones, se confirma el carácter *arquetípico* del simbolismo, incardinado antes en la experiencia lógico/psíquica que objetivado en códigos lingüísticos, si bien lo primero se reduciría a un ámbito inefable sin lo segundo.

Para evitar malentendidos, parece conveniente advertir que invocar lo arquetípico no implica reducir el símbolo a la interpretación de Freud, que lo ve sólo como síntoma de los conflictos pulsionales del inconsciente. Esta reducción no aparece, en absoluto, en la obra de Jung. Es indudable que razón y conciencia son indisociables de la estructura corpórea involuntaria, de un inconsciente, génesis normal o turbadora de símbolos, pero eso no limita su significación a la de máscaras de la pulsión. Aquí Freud y Jung se

oponen frontalmente. Es de este último, sin que ello suponga atenencia a su ortodoxia, de quien proceden sugerencias esclarecedoras, sin pasar por alto las de Merleau-Ponty, en *La fenomenología de la percepción* (1975), cuya primera parte concluye considerando al cuerpo como símbolo de la dimensión *arqueológica* de la conciencia (Merleau-Ponty, 1975: 87-216), concepto que tomará Ricoeur con fortuna.

En el contexto de su metapsicología, K. G. Jung precisa ampliamente el núcleo simbolizador del psiquismo a través de la noción de "arquetipo", por la que expresa las "imágenes primordiales" o "prototípicas" que forman parte de la vida misma del espíritu pero, al tiempo, actúan en relación con los procesos de la percepción. Los arquetipos no son, pues, exclusivamente originarios, puesto que funcionan en dependencia de la experiencia percibida o perceptible. En cuanto perteneciente al psiquismo, el arquetipo es fijo, estable y falto de ambivalencia; en cuanto dependiente de la percepción y vinculado a lexicalización lingüística compartida por una comunidad, se enviste de polivalencia y movilidad, convirtiéndose en símbolo. Por eso el arquetipo se caracteriza por su fijeza y univocidad, frente a la movilidad y plurivocidad del símbolo. Pero la operación psíquica por la que ambos se generan es la misma. De este modo, la rueda es arquetipo del esquema cíclico pero, en virtud de experiencias empíricamente compartidas, puede ser símbolo de la eternidad; el ave, arquetipo de lo aéreo, puede ser símbolo de lo leve, de lo ligero; la montaña, arquetipo de lo elevado, puede simbolizar lo divino o superior.

El dinamismo arquetípico es una categoría estructural del alma humana que actúa universalmente, aunque se pone en ejercicio a través de la diversificación temporal y espacial, según etnias, culturas, grupos humanos, etc. Pero actúa como dinamismo transgresor en relación a lo perceptivo, con poder preformativo y unificador de la propia personalidad. En este sentido, el simbolismo se constituye como *tercer orden* entre el yo y el mundo de las cosas y de los otros, elevando lo natural a vivencia subjetiva, puesto que si la tensión simbolizadora es universalizante, se determina por la tendencia individualizadora y particularizada. En consecuencia, el simbolismo actúa como elemento religador, en primer lugar, entre lo real experimentado como hecho y su vivencia en relación con lo posible; en segundo lugar, entre lo universal, propio de la humanidad, y lo particular específico de cada grupo o individuo (Jung, 2001).

La extensión de las tesis de Jung, magníficamente ilustradas y comentadas, las retoma la obra de G. Durand, particularmente en su libro *Las estructuras antropológicas de lo imaginario* (1981). Se continúa así una tradición hermenéutica que interpreta lo simbólico como virtualidad expresiva encauzada a través de grandes imágenes o prototipos, los complejos simbólicos. Tradición bien representada por Andrés Ortiz-Osés y su hermenéutica antropológica, siguiendo las huellas del llamado *Eranoskreis* o *Círculo de Eranos*, nombre propuesto en su día por Rudolf Otto, que en griego significa "ágape" o "comida en común". El grupo estaba inicialmente formado por Rudolf Otto, Olga Fróbe, Karl Kerényi, Erich Neumann, James Hillman y M. Eliade, a los que se añadirán el propio G. Durand y personalidades de innegable significación como H. Corbin y J. Campbell. El *Círculo* publica, de 1933 a 1988, los *Eranos Jahrbücher* (Ortiz-Osés y otros: 1994).

Un ejemplo sobresaliente de esta tradición influida por Jung es la obra de Gaston Bachelard, sugerente muestra de cómo el simbolismo es expresión de la doble función de la imaginación: por una parte, ella es poder anterior a toda percepción consciente, vinculada a los arquetipos originarios; por otra, adquiere dinamismo a partir de la experiencia de los elementos naturales: el espacio físico, el aire, el agua, la tierra, el fuego. Por eso la imaginación constituye psíquica, sentimental y espiritualmente al sujeto. Ideas y sugerencias de Bachelard que se entrelazan con la belleza de sus textos, *La poética del espacio* (1965), *El agua y los sueños* (1978) y *La poética de la ensoñación* (1982).

La raíz psíquica de lo simbólico no puede ocultar que es en el lenguaje, en los lenguajes, en donde se hace eficazmente significativa y compartida, desvelando así la dimensión *comunicativa* de lo arquetípico, en cuanto que la asociación del sentido segundo a una cosa (rueda=eternidad, alondra=ligereza, cielo=sagrado) no es un acto comprensible a partir del uso solipsista del lenguaje, sino por el presentimiento de que la asociación simbólica será aceptada como sentido o como valor comparables. Sin embargo, la razón de por qué se comparten, en permanencia y extensión, sentidos simbólicos, no parece tener su razón suficiente sólo en las costumbres o lugares comunes lingüísticos de una comunidad de hablantes. Para que esto se produzca no de modo esporádico o coyuntural, sino en continuidad de tiempo y espacio, se requiere un subsuelo psíquico, más o menos común que, actuando sobre la naturaleza de la cosa, justifique interpretar, de forma unánime, la rueda como eternidad o el cielo como lo sagrado. En todo caso, es en la esfera del lenguaje donde el orden natural y la espontaneidad psíquica adquieren plenitud simbolizadora. Esta complejidad establece también una línea divisoria entre lo simbólico y otras formas de comunicación que recurren al uso indirecto del lenguaje, como los asociados a sistemas semióticos, que tienen que ver con las modalidades de comunicación de mensajes.

La naturaleza psíquico/lingüística del simbolismo se refuerza al apreciar, en términos de Ricoeur, las "zonas de emergencia" del simbolismo o, lo que es lo mismo, sus raíces germinales que, sin estrechar sus márgenes, podrían esquematizarse en torno a tres. Una *raíz cósmica* que se despliega en relación con la vinculación del ser humano con el mundo, en la variedad de sus elementos y manifestaciones –tierra, cielo, sol, luna, mar, meteoros, etc.– estrechamente asociados a implicaciones éticas y religiosas tan variadas como las que aparecen en ritos y prácticas preliterarias, de las culturas antiguas a las modernas, que dan paso a la inabordable riqueza mitológica, de la prehistoria a nuestros días. La obra de Mircea Eliade o la de Lévi-Strauss, derivando sentidos no homologables, son ingentes monumentos que se asoman a la expresividad del mundo que se dice y manifiesta gracias al doble sentido de las palabra tierra, cielo, sol, etc. Una *raíz onírica* que despliega una riquísima simbólica, no reductible a la de los sueños, sino también a la fantasía consciente y a situaciones en las que no acabamos de decir lo que realmente queremos decir. Circunstancias en las que afloran dimensiones complejas de la personalidad e incluso insospechadas para el propio sujeto, tanto en relación con su propia arqueología, como por lo que se refiere a sus expectativas y posibilidades. Lo

onírico, con la bella dualidad de Sófocles, no sólo es espacio para los olvidos y represiones de Edipo, sobre los que Tiresias le hace volver, sino también territorio para los proyectos y empresas de Antígona, porque si existen muchas cosas asombrosas, "nada más asombroso que el hombre" (*Antígona*., *Tragedias*, v. 331 y ss., Gredos, p. 261). Una *raíz poética* vinculada explícitamente a la imaginación creadora que trae al lenguaje la potencialidad emotiva en relación con experiencias internas y externas de todo tipo, que se objetiva en las creaciones artísticas. De la danza, la música, las artes plásticas, a la literatura de creación e invención, lo simbólico no obedece a la ley que regula la relación imagen/reproducción, sino a la que asocia imagen/creación, como bien advirtió ya Aristóteles al asimilar lo "poético" con lo práctico u operativo. Por la creación poética, las cosas pierden su carácter natural y anecdótico para generar un nuevo mundo, el de la refiguración simbólica.

6.2.2. El símbolo en el discurso: la imaginación

Es en la palabra, en el relato, en el libro, en fin, en la lexicalización lingüística discursiva, por donde mundo, sueño o imaginación adquieren consistencia semántica simbolizadora. Sólo en el lenguaje –o en contextos de signos– es posible disociar significante de significado sobrepasando la función identificadora y denominativa de la palabra, abriendo un horizonte de sentido segundo no motivado ni circunscrito por el objeto. De este modo, "rueda" es símbolo en la medida en que se desvincule del significado que tiene como referencia un objeto circula/giratorio y se retenga como significante de lo cíclico. Pero esto es sólo expresable en el uso lingüístico de "rueda" y no por la experiencia del movimiento de tal objeto, puesto que es la no identificación del significante con un significado lo que permite su *flotación* y desplazamiento. De este modo, la materialidad lingüística de los nombres liberados de la cosa puede constituirse en motivo para la creación artística indefinida. Las disposiciones simbolizadoras inherentes a la práctica literaria serán tanto más fecundas cuanto más amplios sean los contextos de relaciones que puedan ser establecidos, lo que remite al uso y fomento de la lectura y de la escritura, para asociarlos íntimamente al desarrollo de la imaginación entendida como facultad de invención. Asunto que requiere alguna precisión más.

Sería ingenuo presentar como novedoso el problema de la imaginación. Aristóteles le dedica uno de los capítulos más largos del libro III del *De Anima* (427a, 17-429a, 10), en donde la imaginación aparece como una actividad intermedia entre los sentidos y la razón, pero advirtiendo también sobre su aporía fundamental: es representación de una cosa y, al tiempo, posibilidad de superar esta misma representación. Dicha superación se produce, ya en el contexto de la *Poética* aristotélica (1456 y ss.), a través de la metáfora, figura que actúa como transgresión categorial al introducir un orden de significados nuevos en relación con el orden lógico ya constituido y dicho por el lenguaje usual. Para Kant la imaginación *productiva* es una actividad que opera entre los datos sensibles representables y el concepto. Porque suministra a los conceptos del entendimiento la

intuición correspondiente, pertenece a la sensibilidad (*Crítica de la razón pura,* B 151); pero en la medida en que su síntesis "es una actividad de la espontaneidad [...], la imaginación es una facultad que determina a priori la sensibilidad" (ibid., B 152). Consiste, por tanto, en una acción del entendimiento sobre la sensibilidad, puesto que la imaginación "figurada" o "speciosa" es la que, unificando experiencias, forma la imagen que sirve para la síntesis posterior a partir de la cual se forjan los conceptos.

En coherencia con una epistemología empirista, Hume atribuye a la imaginación una misión eminentemente reproductora donde la imagen es traza debilitada de la impresión, lo que no impide que ella sea también garantía de la memoria y del entendimiento (Hume, 1977:417). En sentido contrario al empirista, Sartre entiende que la imaginación es activa sólo a condición de que su objeto esté ausente o no tenga existencia real. Ahora bien, puesto que en el seno mismo del ser habita la nada, como vacío o defecto a modo de gusano en el corazón de la manzana, la imaginación coincide con la conciencia realizando necesariamente su libertad para sanar o cubrir esa falla (nada) en el ser (Sartre, 1943: 57). En otras palabras, para Sartre la imaginación se motiva por lo que falta, por aquello que se percibe como posibilidad.

Husserl actualiza la función trascendental de la imaginación con más radicalidad que Kant, puesto que ella viene a ser la verdadera instancia crítica frente a la realidad, a través de la reducción trascendental por la que se neutraliza el sentido natural de los objetos. Debido a ello, la imaginación se constituye en la *condición del método fenomenológico* en cuanto que por su acción se configuran las vivencias y se hace posible que en la conciencia aparezca la verdadera esencia de la experiencia natural. Fundada en la actividad previa del sujeto, la imaginación se generaliza como desconfianza en relación con todo sentido aparente o inmediato (Husserl, 1962,1).

Decantando aspectos comunes de la diversidad de opiniones, la imaginación aparece como capacidad que sobrepuja el objeto real o la significación literal, aboliendo las atribuciones lógicas que implica, para sobreponer una nueva pertinencia predicativa en relación con los significados primeros. Imaginar, por tanto, deja de ser un acto de asociación de ideas o de reproducción de imágenes pasadas, según acepción muy usual no exenta de empirismo, para ser interpretada como operación constitutiva de campos semánticos nuevos. Por ella, en efecto, se hace posible "ver más" o percibir valores de orden psicológico, moral, espiritual, etc., a través de la interpretación simbólica de la cosa. Y puesto que los símbolos los encontramos ya en el relato textualizado, es a través de la lectura e interpretación de textos por donde la imaginación alcanza a construir nuevas pertinencias semánticas, abriendo y ampliando el campo de la referencia.

Asunto recurrente en los citados G. Bachelard, G. Durand, J. Kristeva, R. Barthes y en las teorías literarias actuales (R. Selden, 1987), presente en Schleiermacher y Dilthey, subyace a los intereses del último Heidegger (*Caminos de bosque*) y se percibe al trasluz de los comentarios sobre la obra de arte en Gadamer. Pero mención singular, por su carácter ejemplar en el contexto filosófico, merece la hermenéutica de Paul Ricoeur la que, de modo resuelto, atiende al asunto del símbolo y de la metáfora a partir de un seguimiento metodológico, estrechando la relación simbolismo/ontología.

6.2.3. La vehemencia ontológica de los enunciados metafóricos

Ricoeur desplaza el centro de interés *del símbolo a la metáfora,* precisamente porque ésta queda circunscrita al ámbito explícitamente textual y ofrece, por tanto, mayor objetividad y garantías para su tratamiento. El símbolo se inscribe en un territorio tan amplio que dificulta el acceso a su significación. Para advertir de las ambigüedades de lo simbólico basta recordar que oscila entre lo físico y lo psíquico, lo terrestre y lo celeste, lo divino y lo humano, el orden natural y el social, etc. La metáfora, sin embargo, es una invención libre del discurso, un tropo que puede ser analizado como efecto del lenguaje y en el campo acotado del contexto en el que se inscribe. Ofrece, por tanto, garantías para ser interpretada con independencia de las motivaciones y vinculaciones prelingüísticas del significante y de cualquier otra connotación ajena al texto en donde se produce su efecto. Esto facilita el método de análisis y da más garantías a la interpretación, razón por la cual el funcionamiento metafórico debe servir de guía para interpretar el simbolismo y no viceversa.

La obra de Ricoeur es sugerente para toda filosofía interesada por la relación reflexión/lenguaje, por plantear, con método y rigor actual, la cuestión del sentido ontológico del lenguaje poético. Si Heidegger lo había ilustrado bellamente en sus últimos escritos, Ricoeur matiza, sin llegar a consumarlo, un proyecto de por sí inacabable, en continuidad del mismo Aristóteles (*Poética*, I458b-l459a), quien sugiere la densidad ontológica de la metáfora al interpretarla como tensión entre dos enunciados significativos y no como procedimiento de sustitución de una palabra por otra. Por eso debe hablarse no tanto de metáfora, cuanto de "enunciados metafóricos", tesis fundamental en las poéticas actuales. Enunciados que conllevan tanta dificultad como hondura, de tal modo que, continúa Aristóteles, la construcción y el uso de las metáforas "es la única cosa que no se puede aprender de otro y es una señal de los dones poéticos congénitos; porque hacer bien las metáforas es percibir bien las relaciones de semejanza" (*Poética,* 1459a).

Tras la sugerencia aristotélica, Ricoeur (1980) emprende un sinuoso camino en discusión con las poéticas contemporáneas anglosajonas de M. Black, Richards y Berdsley, para concluir que el efecto lingüístico de la metáfora provoca una "vehemencia ontológica" en el discurso especulativo de la filosofía, que impulsa a una reformulación del concepto mismo de realidad. Puesto que el enunciado metafórico, recurriendo a la presencia del significante, denota modos de ser reales perceptibles sólo a través de la tensión entre significado primero y significado segundo, eso quiere decir que impulsa a "pensar más" o "pensar de otro modo" aquello que el significante usual denota de modo directo. O, en términos lingüísticos, induce a replantear el problema de la referencia, liberada de las exigencias de la denotación empírica directa, e invita a reformular su sentido a partir de los "múltiples significados del ser". La dimensión ontológica de lo poético radica en esta capacidad para introducir "modos de ser" excéntricos en relación con los asociados al empleo usual de las palabras. No sin razón, el propio Derrida advierte que la definición y uso de las metáforas llevan implícita, no sólo una filosofía, sino una red conceptual que constituye a la propia filosofía. Tal es el sentido del texto

que significativamente titula: “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico” (Derrida, 1989: 247-311).

Sin embargo, conferir valor ontológico al lenguaje poético, no por sugerente deja de ser problemático, puesto que todo enunciado metafórico es efecto de la ficción literaria que, a la postre, debe ser *confrontada con el principio de realidad.* Cierto que el texto poético abre dimensiones reales a nuestro modo de estar o ser-en-el-mundo, que no pueden ser dichos por el lenguaje directo, provocando un impacto innegable en la vida cotidiana, como sucede con símbolos y metáforas vinculados a sentimientos, expectativas comunicativas, incluso a la esperanza escatológica. Esto quiere decir que el símbolo y la metáfora abren el ámbito de la realidad posible, pero será la reflexión trascendental, en cuanto crítica dirigida a las condiciones de todo conocimiento, la que deberá tomar a su cargo la eventual legitimidad de la referencia o denotación del lenguaje poético.

6.2.4. Ambigüedades lógicas, certezas psicológicas y morales

Las dudas que acabamos de evocar llevan implícitas no pequeñas consecuencias en relación con la densidad ontológica que pueda concederse a la invención y a la creación artística. A la postre, Heidegger opta por licenciar a la metafísica y sustituirla por la poesía, cediendo así la afirmación de realidad a la intuición poética, ante la incapacidad racional para dar cuenta de lo siempre anterior, del ser, fundamento y apertura, pero inefable al entendimiento. Es posible que ese sea el corolario más lógico de la analítica del *Dasein,* permanentemente empeñada en un “paso atrás”, abocada, por tanto, a no encontrar nunca lo que busca. Derrida aboga por la expectativa de la significación, siempre renovable, puesto que el lenguaje no es más que significante en busca de significado, dejando la cosa, el ser, *lo dicho del decir* al arbitrio de las renovadas lecturas. Ricoeur acepta el recurso heideggeriano a lo poético, pero rehúsa la reversión de lo especulativo a lo poético, reclamando la reflexión para revalidar el grado de realidad hacia la que con vehemencia impulsa la poesía. Al filósofo corresponde no sólo articular el ser en el discurso, sino el discurso en el ser, respetando su polisemia, como Aristóteles enseñó, y al ejemplo de los teóricos de la analogía, entre los que Santo Tomás es ejemplo eminente.

Sin embargo, el problema viene de antes de Heidegger y va más allá de Derrida, Ricoeur o Santo Tomás. Y esto porque construir imágenes no es lo mismo que nombrar cosas o referir realidades. Por eso, incluso metafísicas que aceptan “modos de realidad” (o modos de ser) trascendentes al “ser como experimentable”, “a la mano” o “ante los ojos”, con palabras de Heidegger, se esfuerzan por justificar la aceptación de tales realidades basándose en la experiencia y en el principio de causalidad o/y de razón suficiente, no en la intuición poética. Así sucede, de modo ejemplar, y cada una en su contexto, en la filosofía aristotélica, en la tomista o en la leibniziana. En ellas se conjuga el *uso lógico* de los principios de *causalidad y* de *razón suficiente* con el recurso lingüístico a la *analogía.* Se configura así un espacio de tres dimensiones formado por

cosas reales, principios racionales y predicación lingüística, que avala la afirmación sobre el valor ontológico o real de los diversos analogados.

Siguiendo este camino, pueden distinguirse procesos analógicos y procesos metafóricos. La verdadera analogía es la que se da en el juicio cuando se establecen relaciones entre efecto y causa, pero a partir de la afirmación como ser real del primer analogado: Dios en Santo Tomás, una “razón suficiente” en Leibniz. En síntesis: en los procedimientos analógicos, el orden del ser prevalece y precede al de las significaciones. Puesto que damos por aceptado y ya conocido que “Dios es”, todas sus criaturas “son” por participación, desempeñando la analogía el papel de hacer comprensible la diferencia entre los “dos modos” de darse el ser (Beuchot, 2000).

A diferencia del analógico, el lenguaje metafórico se ordena a partir de los significados conocidos, del sentido directo o primero, del nombre de la cosa, a través de los cuales se aporta o genera un contenido material novedoso que es una realidad derivada de la pertinencia semántica que genera la metáfora. En la práctica, sin embargo, no sin dificultad se distinguen con frecuencia los procesos analógicos de los metafóricos. Generalmente los lenguajes simbólicos se vertebran por discursos “mixtos" en los que se entretejen metáfora y analogía. Es así como Ricoeur interpreta el lenguaje bíblico, texto eminentemente simbólico, en el que la fuerza poética del lenguaje se entrelaza con la afirmación o aceptación previa de realidades supralingüísticas que la sustentan.

Este problema sobre el valor de verdad de los enunciados metafóricos y simbólicos tampoco parece que encuentre solución adecuada con el recurso a las teorizaciones sobre la referencia opaca o indirecta, siguiendo a Quine o, con más beligerancia, a Putnam. Se puede decir también que el lenguaje nos precede y, por tanto, *su sentido está ahí pidiendo ser oído* (Heidegger) o *brindando posibilidades referenciales* (Ricoeur). Ahora bien, para poder escucharlo o percibir tales referencias, se requiere el concurso previo de experiencias reales sin las cuales el sentido simbólico sería un reducto mudo o, por lo menos, nada elocuente. Los textos de Rilke preguntándose “para qué poetas en tiempos de penuria” tienen transparencia significativa y son emanación fecunda de sentido, porque también para Heidegger es muy aguda, como atestigua su propia cita, *la experiencia de que su tiempo* (el nuestro no menos) es *tiempo de penuria,* marcado por el “fin del día de los dioses” (Heidegger, 1998: 199). Y para Ricoeur la Biblia es manantial de sentido, ontológico, espiritual, social y moral, *a partir de experiencia real y previa de la fe.* Y cualquier otro texto cuyo sentido no sea verificable empíricamente requiere, por lo menos, la *experiencia de la limitación* implícita a toda concepción exclusivamente positivista o utilitarista de la realidad.

Hemos recordado ya cómo el arte se caracteriza precisamente por la capacidad de sobrepasamiento de lo inmediato y sensible para alcanzar a intuir categorías esenciales de las cosas no asequibles al sentido común. Por eso toda obra realmente creativa ofrece una donación de auténtica realidad pero que reclama del lector una actitud igualmente propicia asociada a la disposición para ‘experimentar” las cosas a partir de valencias no puramente usuales. Pocos ejemplos tan eminentes como Antonio Machado que, sin transformarlas, intuye la hondura de las cosas y vivencias de modo tan real como

inaccesible para quien no vea en ellas más que "objetos a la mano". Toda su obra es demostración excepcional de tan sustancial realismo. Si tomamos el ejemplo de Castilla, sus poemas sobreabundan en sentido psicológico, histórico, en fin, espiritual, para quien lea sus versos a partir de una cierta *experiencia* del paisaje, de la espiritualidad, de la historia y de la psicología vinculadas a Castilla. Para la lectura no dispuesta a partir de tales experiencias poco dirá la estrofa, tan cargada de realidad, como la que remata el poema XCIX, "Por tierras de España", perteneciente a *Campos de Castilla:*

> Veréis llanuras bélicas y páramos de asceta
> –no fue por estos campos el bíblico jardín–:
> son tierras para el águila, un trozo de planeta
> por donde cruza errante la sombra de Caín.

Pocas explicaciones, sin embargo, serán necesarias para hacer ver a quien tenga la experiencia de la plenitud de "Castilla", que sus metáforas no pertenecen al juego caprichoso de la fantasía, sino al esplendor de la imaginación que pone ante el lector realidades tan ciertas como son las ligadas a la guerra, a los valores morales, espirituales y de convivencia conflictiva, aquí en compendio simbolizados por el paisaje castellano. Por eso, no sin razón, puede decirse que *Campos de Castilla* no es una descripción sino una interpretación de su realidad.

En la misma clave parece que debe ser entendido Heidegger cuando insiste en que: "La historia del mundo... es el destino que consiste en que un mundo nos dirige el habla. La palabra que nos dirige el destino del mundo no la escucharemos jamás a través de excursiones turísticas de tipo histórico-universal, sino solamente prestando atención al simple designio del destino de nuestra esencia, con el fin de meditarlo" (Heidegger, 1974: 160). "Prestar atención" no es otra cosa que la reflexión esclarecedora de las experiencias que concurren en la conciencia, a cuya luz los textos poéticos desvelarán la densidad de su realismo. Pero esto no es ajeno al movimiento que interroga y problematiza las propias vivencias, lo que, después de un largo recorrido, acaba dando razón a Husserl. Asuntos que Ortega y Gasset comenta con agudeza de ideas y belleza de estilo en trabajos tales como *Ensayo de estética a manera de prólogo*, *Poesía nueva, poesía vieja, Adán en el Paraíso*, entre muchos dedicados a los estilos artísticos, a la metáfora, al paisaje, etc.

Las consecuencias pueden recapitularse en torno a dos. La primera advierte que pensar a partir de los símbolos y del lenguaje poético abre caminos hacia delante, pero impone también volver sobre sí mismo para encontrar las experiencias y claves que hagan plenamente significantes a los textos. La segunda llama la atención sobre la importancia de la *literatura de creación* en relación al fomento y cultivo de cualquier proyecto reflexivo con pretensiones ontológicas y veritativas.

6.2.5. Pluralismo simbólico y diversidad cultural

La universalidad y pluralidad del simbolismo, sin pasar por alto su actual heterogeneidad, comprometen de modo evidente, no sólo a la reflexión filosófica, sino también a las ciencias y saberes en general, que no podrán sólo dedicarse al estudio de aquellos símbolos universalmente reconocidos como matrices de los filosofemas y morfemas culturales más comunes en el pensamiento occidental, como son los griegos, y deberán ampliar su campo a la investigación e interpretación de la diversidad de culturas. Tarea que se hace urgente y solicita atención no sólo teórica, precisamente en virtud de la creciente universalización de las relaciones humanas y culturales y, por tanto, de las interconexiones simbólicas.

Sin que quepan muchas discusiones, parece claro que la reflexión de cualquier signo no puede eludir su responsabilidad en la promoción de una sociedad cada vez más cosmopolita, pero con identidades reconocidas, animando la legítima actitud "dialógica" entre lo propio y lo ajeno. Propósito preñado de dificultades, pero que deberá ser replanteado una y otra vez en aras de la aspiración al humanismo posible para nuestro tiempo. Esto quiere decir que "el diálogo que somos", retomando a Hólderling a través de Gadamer, no puede ya realizarse por la permanente reversión a lo propio, atrincherándose cada cual en sus peculiaridades simbólicas. Pero tampoco el ideal de la comunicación puede sustentarse en la progresión de la neutralidad indiferente, hilvanada por un logos nómada y apátrida, ni tampoco en la recapitulación dialéctica de la diversidad simbólica en una plenitud omniabarcadora y, por tanto, desidentificadora.

Las soluciones serían, quizá, más fáciles si el fondo de cada cultura no estuviese asociado a símbolos fundamentales, religiosos y culturales, y a un imaginario comunitario que constituyen un núcleo irrenunciable, insumiso a estrategias de dominio y objeto de respeto por quienes no forman parte de esa cultura. Tal dialéctica entre lo propio y lo ajeno plantea a nuestra actualidad uno de los retos más complejos, que no puede ser abordado sólo en el terreno especulativo. Con diligencia más comprometida, pide descender al terreno social, introduciendo en el ámbito comunicativo exigencias prácticas de *responsabilidad*y *respeto.* Tales actitudes, para ser duraderas y eficaces solicitan, en primer lugar, la responsabilidad ante sí mismo y ante lo propio, a cuyo trasluz aparecerá tanto su contingencia como sus disposiciones para la comunicación con los demás. Esto quiere decir que la renuncia irresponsable de cada uno ante sí mismo –individuo o comunidad– equivaldría a la pulverización colectiva de todos, también de aquellos con los que nos comunicamos. Sólo a partir de identidades responsables tendrá sentido la práctica del respeto entendido como estructura moral del mundo de las personas que obliga a que ni una sola sea tratada como medio para los fines de otra u otras (Kant).

El ideal de una comunicación sin límites ni coacciones difícilmente podrá alcanzarse disolviendo la diversidad en anonimía, sustentada por un *pensiero debole*, o invocando la neutralidad ontológica y cultural como parece sugerir la invitación a un diálogo impersonal sin horizonte de verdad o refugiándose en el esteticismo (R. Rorty, 1983; G. Vattimo, 1995: 160). La verdad, el bien y el respeto a los diversos modos de entender la

libertad, si no son certezas cotidianas, sí deben convertirse en “ideas límite” que fecunden la acción práctica diaria de individuos y comunidades, puesto que el diálogo intersimbólico e intercultural pacífico no es asimilable a estrategias coyunturales de acogida. En todo caso, la instancia y soluciones discursivas o simplemente lingüísticas, son insuficientes para superar los problemas inherentes a la alteridad cuando ésta es ontológica y moralmente irreductible, como sucede en las relaciones entre personas y culturas. En consecuencia, los problemas de la interpretación de los símbolos se desplazan desde la simple hermenéutica de los lenguajes hacia la ética de la responsabilidad intersubjetiva (Reyes Mate, 1997: 216 y ss.).

Recogiendo el sentir de muchos, Ricoeur sintetiza toda esa constelación de problemas advirtiendo sobre la exigencia de relatividad, no de indiferencia: “Cualquier esfuerzo por comprender es un esfuerzo situado. Pero... no podemos practicar una tradición sin introducir la conciencia crítica de su relatividad con respecto a otras tradiciones... La apertura hacia las demás culturas es hoy la condición de nuestra adhesión a un centro de perspectiva. La tensión entre lo propio’ y lo extraño’ forma parte de la interpretación, a través de la cual intentamos aplicarnos a nosotros mismos el sentido singular de una tradición concreta” (Ricoeur y otros, 1985: 35).

6.3. Funciones del simbolismo

Es un hecho poco discutible reconocer que los lenguajes simbólicos –religiosos, sapienciales, poéticos–, han recubierto el tiempo histórico de comunidades y pueblos, dando cuerpo a sus tradiciones con eficacia diversa en todos los ámbitos de la vida individual y colectiva. Adscribiéndolas a tres funciones, que llamaremos trascendental, fenomenológica y pragmática, se tipifican a continuación algunas de las más notables consecuencias derivadas de la eficacia teórica y práctica de los símbolos.

6.3.1. Función trascendental

Sin perdernos en la historia, tres notables figuras no pueden ser olvidadas al hablar de las funciones del simbolismo: Kant, Schelling y Hegel. Ellos establecen un marco epistemológico que puede llamarse trascendental, en proximidad a la acepción kantiana de este concepto, porque en los tres el símbolo aparece como condición de posibilidad, ya sea del conocimiento, ya de la ampliación de la conciencia. La herencia kantiana se hace sentir, de modo explícito, en figuras como Cassirer y en todo el ambiente hermenéutico actual, no sólo en Heidegger, sino también en Gadamer y Ricoeur y, en general, en la reformulación de los argumentos de la llamada "teología simbólica". Schelling, por su parte, alimentó innumerables tentativas en el ambiente romántico literario, en la filosofía del arte y de la religión, si bien con un proyecto tan enciclopédico como de difícil aplicación. Por último, para Hegel el simbolismo ético, religioso y cultural es la mediación sobre la que discurren la dialéctica del espíritu y el progreso de la conciencia.

A) Kant: la "extensión simbólica" de la razón

En la obra kantiana se produce un progresivo avance hacia la inclusión del simbolismo como condición de la ampliación del conocimiento que, esbozado en la *Crítica de la razón pura,* aparece con eficacia más concluyente en la *Crítica del juicio.*

En el contexto de la *Crítica de la razón pura*, la imaginación se relaciona con la función del esquematismo, en cuanto que el esquema es, desde el punto de vista lógico, la condición formal y pura por la cual las categorías del entendimiento se aplican a los fenómenos (Kant, 1978: B, 186). Lo que, desde el punto de vista psicológico, puede definirse también como el modo según el cual la imaginación construye la imagen. No recurre aquí Kant al concepto de símbolo sino al de *imagen*, que es el término concreto de la operación imaginativa, para distinguirla del *esquema* que es el *a priori* que la posibilita.

Ahora bien, no puede olvidarse que el esquematismo responde, en Kant, a un problema lógico y no psicológico. Que sea necesario lógicamente el esquematismo, se

puede mostrar, pero alcanzar a conocer su funcionamiento, Kant mismo reconoce que no se puede mostrar ni demostrar, porque es "un arte oculto en lo profundo del alma humana. El verdadero funcionamiento de este arte difícilmente dejará la naturaleza que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto. Lo único que podemos decir es lo siguiente: la *imagen* es un producto de la capacidad empírica de la imaginación productiva; el *esquema* de los conceptos sensibles (como el de las figuras en el espacio) es un producto y un monograma, por así decirlo, de la facultad imaginativa *a priori* (ibid., B, 181). Por tanto, la imaginación no se relaciona aquí con la capacidad de generar símbolos sino conceptos.

El "foco imaginario" de las ideas de la razón

En otro pasaje de la misma *Crítica de la razón pura* es donde Kant, de pasada pero con notables consecuencias, alude a lo imaginario, sin citar lo simbólico. Es en el "*Apéndice a la Dialéctica trascendental*" donde hace de las Ideas de la razón –Dios, Yo, Mundo– un "núcleo imaginario" (*focus imaginarius*), absolutamente necesario porque configuran un espacio desconocido, aunque no determine conceptos del entendimiento (B, 672). Cierto que es tan ilusorio como el reflejo en un espejo, pero tan inevitable como él si queremos ver los objetos que quedan a nuestra espalda (ibíd., B, 673). Debemos evitar el engaño de tomar las ideas de la razón como objetos del conocimiento posible, pero no podemos prescindir del *focus imaginarius* que ellas configuran "desde el momento en que... proyectamos nuestro entendimiento más allá de toda experiencia dada... y queremos, consiguientemente, obtener para él la mayor ampliación posible" (ibid., B, 673). Se confirma, en consecuencia, la función positiva y fecunda de las tres ideas al atribuirles la capacidad para configurar un espacio simbólico que si no genera conocimiento objetivo, sí impulsa a pensar más allá de lo que éste alcanza.

El recurso a la analogía simbólico/espacial se apunta también en el opúsculo *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* Cuando la razón sobrepasa los límites de la experiencia, debemos saber orientarnos "puesto que ella no encuentra absolutamente nada como objeto de una intuición sensible, sino solamente un espacio para ésta". El símbolo del espacio es, en consecuencia, el recurso que da forma o hace comprender el funcionamiento de las exigencias de la razón (Kant, 1995: 11).

El límite como símbolo

La extensión del esquematismo hacia el simbolismo se hace más evidente en algunos pasajes de *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (Kant, 1999). Kant juega aquí con el término alemán *Grenze/Grenzen,* traducido por límite/límites. Si hablamos de seres extensos, el límite es, por una parte, perímetro o contorno que circunscribe un espacio dentro del cual algo se encierra o retiene. Por otra,

el límite es frontera que implica la existencia de alguna realidad exterior a lo circunscrito, de otro modo no tendría sentido hablar de "límite". Del mismo modo, tratándose de nuestro conocimiento, sus límites son también fronteras lindantes con el ámbito de lo no cognoscible, que es realidad, puesto que, de no serlo no podría constituir la frontera de lo cognoscible. Pero no podría establecer tales fronteras si no fuese pensable puesto que, de no serlo, sería equivalente al vacío, a la nada que nada podría limitar. Por eso los *límites* pertenecen tanto al campo de la experiencia como al de los seres no experimentables, por ser frontera que el conocimiento objetivo no debe sobrepasar, pero que por eso mismo postula como real el espacio que queda al otro lado de ella (Kant, 1999: 357).

El límite/frontera no se reduce, pues, a señalar una simple alteridad en el campo del conocimiento, puesto que, si seguimos la metáfora topológica, las ideas de la razón –Dios, Yo, Mundo– ocupan un espacio que puede ser ocupado. Lo sería indebidamente si les atribuyéramos propiedades como si fuesen objetos de intuición empírica. Sería éste un uso dogmático de la razón. Ahora bien, ese espacio puede ser ocupado simbólicamente puesto que, si para aquéllas no se da un esquema correspondiente, sin embargo ocupan un espacio real en la razón, postulado por el concepto de límite, comprendido bajo la noción de *maximum* o ámbito totalizador, al que recurre el esquematismo para dar validez a la totalidad de objetos empíricos ofrecidos en la intuición. Pero eso supone usar las palabras, no con valor empírico denominativo o predicativo, sino con el que proviene de la noción de *maximum*, que no es un concepto empírico, pero del que no podemos en absoluto negar su realidad, en cuanto expresión de la (una) totalidad pensable pero no experimentable. Lo que equivale a decir que es una noción simbólica. Relacionando el límite o frontera con lo *maximum,* podemos hablar de Dios por medio de "un antropomorfismo *simbólico* que, en verdad, atañe sólo al lenguaje y no al objeto mismo" (Kant, 1999: 357-358). En efecto, es el uso simbólico de las palabras el que permite, primero, aceptarlo como pensable vinculado a lo *maximum,* y segundo, atribuirle simbólicamente propiedades, evitando el antropomorfismo *dogmático*.

Las palabras últimas de Kant son sumamente esclarecedoras y abren un fecundo uso de sus tesis. En efecto, a la par que confirman toda su manera de pensar en cuanto a las limitaciones del conocimiento respecto a las ideas de la razón, al tiempo expresamente sugieren que no por eso estamos desposeídos de instrumentos cognitivos para hablar de ellas. Y esto porque poseemos el *lenguaje*, en el cual, además de la capacidad de nombrar objetos de la experiencia, se produce la función simbólica o simbolizadora. El uso y valor del lenguaje se bifurcan, en consecuencia, hacia un doble camino: en dirección al significado/uso respecto a las cosas que son su referencia directa (este libro), y en dirección a la plenitud de la significación inteligible (la idea libro). Las palabras, pues, no sólo tienen valor veritativo en relación a lo que nombran, puesto que el acto empírico de nombrar una cosa abre el campo *maximum* de la significación ideal, aplicable no sólo al objeto nombrado y cognoscible (este libro), sino también a lo pensable y no cognoscible (la idea libro). Si esta interpretación es correcta, el lenguaje aparece en Kant como ámbito sensible pero cargado de la máxima inteligibilidad.

Esta bifurcación, esencial al acto mismo de hablar, que por una parte toca el mundo

y por otra la idea, es lo que hace de la filosofía de Platón, como vimos (cap. 1), una filosofía de la significación que salda la dualidad entre sensible e inteligible de modo tan eficaz como inteligente, invalidando las interpretaciones mostrencas del platonismo. Que eso es así, lo prueba la analogía de la línea del libro VI de la *República* en donde, simbólicamente, el proceso dialéctico del conocimiento se engarza como unidad ascendente que pasa de sus imágenes a las cosas y de éstas a la ciencia para concluir en la intuición de la plenitud de su idea.

El uso simbólico de los objetos empíricos

Pero es en la *Crítica del juicio* donde el simbolismo aparece explícitamente al finalizar la primera parte, "Crítica del juicio estético". Lo que aquí se dice, sin embargo, queda reducido al apretado aunque sustancial compendio del parágrafo 59, titulado "De la belleza como símbolo (*ais Symbol*) de la moralidad". Para expresar la noción de símbolo recurre Kant al concepto de "presentación" (*Darstellung*) entendida como *hipotiposis*, esto es, como "uso de tipos" o "modelos". Se trata, pues, de una actuación de la razón por la cual ella recurre, no a los esquemas intelectuales, sino a los objetos o palabras empíricos tomados como símbolos que, según su propia aclaración, equivale a poner las cosas bajo la mirada, una *subjectio sub adspectum*. Para dejar más claro el aspecto figurativo de esta forma de actuar la razón Kant se ampara en el vocablo alemán *Versinnlichung,\ sensibilización* o paso por lo sensible.

El símbolo ofrece la regla según la cual reflexionamos, pero no brinda ningún contenido real (Kant, 1977: 271). Y Kant pone un ejemplo: la causalidad mecánica del molinillo manual se utiliza simbólicamente, cuando se recurre a su funcionamiento –manejado por una mano– para presentar la idea del Estado despótico, que es una idea no vinculada a lo sensible (p. 261).

El símbolo no coincide con el ejemplo, continúa Kant. Los ejemplos ilustran inadecuadamente las ideas, porque son extrínsecos a la realidad que por ellos se quiere ejemplificar, mientras que los símbolos brindan el modo de formar el juicio reflexivo. Por eso, si es cierto que el funcionamiento del molinillo, mecánico y manejado, no guarda relación de pertenencia con la voluntad única que gobierna el Estado, sí hace intuir como real la relación que existe entre su funcionamiento y el gobierno despótico. Por eso el símbolo no es sólo imagen sino que pertenece al funcionamiento mismo del juicio reflexivo, aplicable en relación a cualquier objeto inteligible, impulsando el paso de lo particular a lo universal (p. 262).

Si el recurso al símbolo no da conocimiento de los objetos, aquí del molinillo no extraemos ni ciencia ni crítica política, sí ofrece más posibilidades al entendimiento por la mediación sensible, puesto que el Estado despótico puede ser objeto de un juicio reflexivo cuya forma se constituye por la puesta ante los ojos del manejo manual del molinillo. Kant, sin renunciar a las condiciones exigidas para el conocimiento científico que la *Crítica de la razón pura* había precisado, ahora concede al uso simbólico de

objetos la capacidad de ampliar el espacio del pensamiento hasta más allá del conocimiento elaborado por el entendimiento a partir de las intuiciones sensibles indisociables de la experiencia.

Kant introduce un nuevo problema al decir que la "hipotiposis" (= uso de tipos de conocimiento) simbólica, esto es, el simbolismo, se apoya en la analogía. Sin embargo, atendiendo al ejemplo aducido, tendríamos que objetar que la hipotiposis simbólica no coincide con la analogía, en cuanto que ésta es significativa sólo en el contexto de una ontología de la participación, del tipo que sea, entre las realidades que sustentan la relación analógica. Entre molinillo y Estado despótico no se ve ningún tipo de participación en el ser, aunque sí en el funcionamiento. En todo caso, el símbolo kantiano no tiene función subsidiaria, sino innovadora en cuanto que se encamina a abrir un nuevo campo de significación inteligible. Quizá sea ésta la razón por la que Gadamer dice que "el concepto de representación simbólica es uno de los resultados más brillantes del pensamiento kantiano" (Gadamer, 1977: 113).

Kant deduce algunas conclusiones de sus propios supuestos. En primer lugar, llama la atención sobre el uso de palabras tales como *fundamento*, *depender, fluir de, sustancia* y otras muchas, que son generalmente usadas como símbolos, o "expresiones para conceptos, no por medio de una intuición directa, sino sólo según la analogía con la misma, es decir, el transporte de la reflexión sobre un objeto de la intuición a otro concepto totalmente distinto, al cual quizá no pueda jamás corresponder directamente una intuición" (Kant, 1977: 262). El lenguaje se dota, en consecuencia, de virtualidades significativas que no se limitan a nombrar o predicar, puesto que, a través del juicio reflexivo, amplía las posibilidades de la razón hasta más allá de las que le otorga el conocimiento fenoménico dependiente de la experiencia sensible. Cierto que esta ampliación no da conocimiento pero *sí da que pensar.* En segundo lugar, el uso simbólico de lo sensible, justifica la marcha de la razón hacia lo "incondicionado" que se anunciaba en el "espacio" abierto por las ideas de la razón, según vimos en la *Crítica de la razón pura.* Esta marcha guarda el contacto con lo sensible, en cuanto que el simbolismo opera reflexivamente sobre la propia experiencia de la naturaleza, tal como ella aparece en el conocimiento regulado por los esquemas del entendimiento. Ello quiere decir que el conocimiento y la ciencia deben ser inscritos en la intencionalidad total de la razón, que también dispone de su poder simbolizador para obligar "a la naturaleza a responder a sus preguntas" (Kant, 1978, B, XIII), lo que supone elevarla de condición de cosa, muda e inerte, a rango de discurso elocuente.

Reconocer al simbolismo un lugar legítimo en el proceso del pensamiento supone mitigar el dualismo en la razón y superar la fisura entre lo sensible y lo inteligible, en cuanto que lo inteligible es pensable por mediación de lo sensible, simbólicamente usado. Conclusión que se proyecta sobre la "Dialéctica trascendental", particularmente en lo que se refiere a la crítica de los argumentos para demostrar la existencia de Dios. Cierto que, para Kant, los argumentos no "demuestran" su existencia, pero el conocimiento de Dios puede ser simbólico, lo que evita tanto el deísmo, vacío porque carece de toda intuición sobre la realidad divina, como el teísmo antropomórfico, que atribuye a Dios cualidades

propias de los seres materiales.

Si esto es así, en la capacidad simbolizadora la razón se muestra con toda su grandeza, que no consiste tanto en proclamarse con poder para conocerlo todo, cuanto en admitir sus propias limitaciones. Porque si mérito es establecer sus límites para no extender los conceptos del entendimiento hasta más allá de lo sensible, no lo es menos buscar los instrumentos para pensar lo suprasensible.

B) Schelling: simbolismo mitológico y artístico

Como toda su generación, Schelling se inscribe en la nostalgia o rememoración del clasicismo mitológico, tanto literario como artístico, que había animado a Lessing, Winckelmann, Schiller..., y seguía impulsando a Goethe, Hólderling, F. Schlegel y al propio Hegel. Esta rememoración acompaña el resurgir de los estudios bíblicos y orientales. En este contexto, sobre un sinfín de obras relacionadas con tales asuntos, sobresale el enorme compendio del discípulo de Schiller, Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Volker* (Leipzig, 1810-1812), obra tan densa como de difícil lectura, que continúa y amplía su anterior *Die historische Kunst der Griechen* publicada también en Leipzig en 1803. Schelling está de lleno dentro de este ambiente.

A diferencia de Kant, Schelling se dirige directamente hacia la mitología como objeto de la filosofía. El propósito de su *Filosofía de la mitología* es ampliar el territorio de la reflexión, puesto que la "filosofía de la mitología", entendida a su modo, es la más completa y coherente filosofía en cuanto que recubre todo el proyecto racional (Tilliette, 1970). Puede ser llamada filosofía positiva porque interpreta las mitologías como conjuntos o complejos significativos sistemáticamente, no de modo aislado, adelantándose a Lévi-Strauss. En este sentido estructural, la mitología se explica por sí misma y rechaza cualquier traducción o interpretación alegórica. Schelling dirá que "la mitología no es propiamente *alegórica*, sino *tautegórica*. Sus dioses son seres realmente existentes, que no son otra cosa, significan lo que ellos son" (Tilliette, 1970,11:411).

La mitología es ella misma una "explicación" y una historia que desarrolla y expresa el proceso teogónico de la conciencia o de la humanidad. Por eso, según Tilliette, "Schelling no tiene ninguna objeción en admitir que los poderes puestos en ejercicio (*a Voeuvré*) en la mitología, los principios que la mueven, son los poderes y principios universales, esto es, teológicos, naturales y racionales así como históricos –que la filosofía de la mitología, lo mismo que la filosofía de la Revelación, es una aplicación y una consecuencia de la filosofía general" (ibíd., 417). Por eso podría concluirse que la mitología aparece como una fenomenología de la conciencia, no en su dimensión histórica o intencional, sino en su misma constitución arqueológica y arquetípica.

Pero no agota Schelling en la mitología su aprecio por el simbolismo. Ampliando el concepto, en el arte sitúa la posibilidad de la identidad absoluta entre lo subjetivo (consciente) y lo objetivo (inconsciente). La ética –como quería Kant– no colma tal identidad y en la naturaleza ella se da como producción ciega, aunque finalizada

(mecanicismo teleológico) pero, en todo caso, no fundada en el Yo. Por eso será necesario buscar en la inteligencia misma una intuición que, por sí misma, permita al Yo presentarse como unidad consciente/inconsciente. Ésa es la intuición estética cuyo producto, la obra de arte, nace de la actividad, inconsciente en cuanto naturaleza y consciente como espíritu. Ello quiere decir que el acto de producción es consciente, pero no el producto artístico, debido a que la actividad del artista viene determinada por la captación de su impulso por la potencia del objeto (Schelling, 1988: 410-426). Del objeto brota un poder superior y misterioso que impone a la actividad creadora del artista una continuidad y un fin en los que sólo intervino inicialmente. En consecuencia, es la potencialidad emotiva del objeto (literario, plástico, musical, etc.) la que suscita el acto creativo, inicialmente consciente, pero al tiempo dominado por la inconsciencia del proceso regulado por el objeto mismo.

Por estas razones, la presencia de Schelling no es marginal cuando de la interpretación de los símbolos se trata. Sin pasar aquí sobre sus escritos dedicados a la filosofía del arte, su sintético libro de 1800, *Sistema del Idealismo trascendental* (1988), próximo a la inspiración de Fichte, sigue dando pautas de suma fecundidad en relación con la interpretación del arte y, por extensión, del simbolismo en general. Aunque muchos consideren el razonamiento menos consistente que el resto de la obra, su último capítulo dedicado a la exposición del arte como órgano de la filosofía trascendental es la conclusión lógica de los puntos de partida que se desarrollan desde el primer capítulo.

Con extensa e intensa influencia en el concepto romántico del arte, no parece fácilmente descartable esta manera de ver las cosas, incluso en la interpretación del arte contemporáneo en sus manifestaciones más abstractas. A la postre, cualquier obra deberá ser considerada artística sólo en la medida en que simbolice o sensibilice, ponga ante los ojos, diría Kant, alguna potencialidad o valor –numinoso, invisible, profundo, esencial, etc.–, que la genialidad del artista ha sabido intuir de modo original en el objeto. Como para Schopenhauer más tarde, para Schelling es artista sólo el genio dotado de esta capacidad intuitiva. La sensibilización o simbolización de las potencialidades del objeto no pide en absoluto realismo en las formas, en cuanto que las desrealizaciones abstractas pueden suponer una mayor capacidad intuitiva. Y, viceversa, todo realismo no alcanzará el rango de arte sino en la medida en que sensibilice algún elemento o valor no ligado simplemente a la materialidad de las formas. Goya es ejemplo sin igual para confirmarlo. Tomando un ejemplo en la pintura actual, el modelo de artista podría ser Picasso, porque cada una de sus obras es muestra de esa intuición que penetra y al tiempo es captada por el objeto, como es apreciable en la plasticidad del espacio que, evitando el realismo de las tres dimensiones, aparece como la esencia de cosas y personas. En contrapartida, el arte basado en el realismo de las formas, no alcanza el rango de arte por las formas como tales, sino en la interpretación que de ellas pueda hacer el pintor o el escultor. De Velázquez al hiperrealismo lo confirmarían.

C) El simbolismo en el despliegue del espíritu

Hegel, por su parte, con atención teórica muy general sobre el asunto, sustenta su filosofía del arte, de la religión, de la historia, incluso de la eticidad (*Sittlischkeit*), sobre el generalizado recurso al simbolismo. Con precisión, en el parágrafo 458 de la *Enciclopedia* (Hegel, 1997: 499-500) distingue *signo y símbolo* en un sentido plenamente actual. El *signo* es "una cierta intuición inmediata que representa un contenido enteramente otro que el que tiene de suyo". El *símbolo*, sin embargo, "es una intuición cuya determinidad *propia* según su esencia y concepto es más o menos aquel contenido que la intuición expresa como símbolo". En consecuencia, es inadecuado llamar símbolos a las figuras aritméticas y notaciones matemáticas, en relación con su capacidad para expresar el pensamiento, como ya se había advertido en el parágrafo 259. El símbolo, en efecto, está intrínsecamente coimplicado con la realidad simbolizada, lo que no sucede en el signo, que es una expresión no concernida por la idea o cosa significada. Por eso la inteligencia es más libre como *significadora* (*Ais Bezeichnend*), o hacedora de signos, que como simbolizadora (§ 458). De este modo, si en Kant el símbolo abría el camino hacia la totalidad de la razón, en Hegel las "diversas filosofías" –del arte, de la religión, de la historia, del derecho...– se van desarrollando en virtud del simbolismo que configura y constituye a cada una de ellas. Simbolismo artístico, del prehistórico al de nuestros días; religioso, que recubre la totalidad de las religiones históricas; el vinculado a la sucesión dialéctica de las formas de Estado o el que configura el mundo del derecho, no entendido sólo como conjunto de leyes, sino como complejo de realizaciones espirituales por las que la humanidad se ha dado una segunda naturaleza, según el § 4, de los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*.

Con una previsión de innegable actualidad en relación con el arte no figurativo, más propio de nuestro siglo, Hegel recurre al concepto de "arte simbólico" para expresar el tipo de representación artística que no ha encontrado la forma adecuada a la idea, en cuyo seno están siempre en lucha pensamiento y figura (Hegel, 1997: § 561), porque ninguna figura natural puede representar la plenitud de la idea. Este arte simbólico puede ser llamado de la *sublimidad* porque su propio esfuerzo por encontrar la forma no hallada demuestra que su objetivo sobrepuja al de reducirse a ser sólo expresión de la belleza natural y visible, como acaece en el arte clásico. El objetivo del arte no figurativo, como un Dios abstracto, supone un "puro pensar o un tender hacia él que sin descanso y sin reconciliación se revuelve por todas las figuras en tanto que no pueden alcanzar su meta" (Hegel, 1997: § 561). Hegel retoma así la problemática del arte como expresión de lo transformal, de lo nouménico o de las potencialidades emotivas, que hemos recordado con Heidegger, Gadamer y acabamos de evocar con Schelling, aunque tradicionalmente se opongan Hegel y Schelling, en virtud de la diversidad de motivaciones originarias de la obra de arte: la razón en Hegel, la naturaleza en Schelling.

De modo más general, el contexto hegeliano implica una interpretación intencional de la conciencia, prefigurando a Husserl, en cuanto que se identifica con un recorrido que va integrando nuevas realidades y, por tanto, también nuevas posibilidades. Ella se transfigura en espíritu en la medida en que incorpora y hace suyo lo que en inicio no lo era, a través de las relaciones del hombre con las cosas, con los acontecimientos y con

los demás en el ámbito de la vida comunitaria. En ese proceso, Hegel integra, como elemento privilegiado, al simbolismo en la variedad de sus ámbitos, puesto que el mundo del lenguaje, del arte, de las religiones, de las manifestaciones populares, etc. adquiere una función integradora que va promoviendo la dialéctica del espíritu –subjetivo, objetivo, absoluto–. De aquí que la *Darstellung,* la presentación de sí mismo con la que el espíritu rompe, tal como aparece en el Prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*, señale el camino y la aventura de los avatares que la conciencia deberá recorrer a través de los símbolos culturales (estéticos, ético/jurídicos, religiosos).

6.3.2. Función fenomenológica

Recurrimos al concepto "fenomenológico" no en el sentido estricto de la ortodoxia husserliana, sino reduciendo su significado a la intención epistemológica encaminada a distinguir los procesos simbólicos de los dirigidos a la elaboración de conceptos.

A) Carácter exploratorio

De cuanto venimos diciendo, se deduce que la simbolizacón es una práctica exploratoria encaminada a revelar objetos inaccesibles a la experiencia directa. La obra de Mircea Eliade, de forma prolija y ejemplar, se propone revalidar ese supuesto a través de una metodología de análisis empírico (Eliade, 1972; 1974; 1984). Para Eliade, los símbolos constituyen una hermenéutica experimental y discursiva, toda vez que se objetivan en ritos, prácticas sociales, mitos o relatos que tienen como sustrato sentimientos vinculados a realidades que afectan a la vida y a las conciencias sin que de ellas se pueda dar cuenta por los lenguajes directos. Los sistemas simbólicos, de este modo, son ya una interpretación lexicalizada de la práctica, configurándose como procesos de fijación semántica por los que cada cosa, real o imaginada, adquiere un significado peculiar e intransferible. En consecuencia, la vida individual y el desarrollo cultural y social de los pueblos y comunidades con gran riqueza simbólica, encuentran en las fijaciones míticas la referencia previa de la ordenación del mundo y del sentido de las cosas.

La orientación conocida como "fenomenología de la religión" recurre de modo explícito a lo simbólico y detiene sobre él la reflexión al considerar que en la diversidad de sus expresiones se manifiesta una de las experiencias humanas más permanentes: la relacionada con los sentimientos religiosos. Con metodologías más empíricas M. Eliade y G. van der Leeuw son ejemplos de este estilo de pensamiento que R. Otto (1980) sintetiza en términos más fenomenológicos, a los que se aproximan J. Ries (1989) y J. Martín Velasco (1982).

Desde un punto de vista reflexivo sobre el lenguaje, como es el nuestro, con independencia, por tanto, del grado de certeza al que puedan contribuir tales tentativas,

han de hacerse las siguientes observaciones, para evitar confusiones. Una es la "fenomenología" y otra la "fenomenografía" o constatación de hechos. Esta segunda se dirige a la recapitulación, incluso cartográfica, de lo que se da, regulada por la demanda de fidelidad a lo que real y empíricamente se constata y, por tanto, sometida a las exigencias de rigor en la investigación y de fidelidad a la observación. La fenomenología, sin embargo, se dirige a la vivencia que en la conciencia generan los fenómenos que realmente se han detectado en la realidad. Es, por tanto, una reflexión de segundo orden, en cuanto que no deduce sus conclusiones directamente de la experiencia, sino de su modo de ser percibida en la conciencia, lo que implica ya una instancia interpretativa. No se trata, pues, de "deducir" lo sagrado directamente del símbolo o del relato simbólico, sino de acceder a las formas subjetivas –psicológicas, espirituales, sentimentales– en las que aparecen y son "vividos" subjetivamente por individuos y comunidades. La validez o no de sus conclusiones no se sustenta, pues, sobre hechos sino sobre la forma en que son interiorizados. Esto conduce a una tercera observación: la distinción entre sentimientos psicológicos y sentimientos religiosos. La mayor o menor distinción entre ambos es lo que permitirá identificar grados y formas de religiosidad que van desde las identificaciones naturalistas y animistas, hasta la vivencia de la divinidad como "totalmente otra", absolutamente diferenciada en su ser y atributos de los modos de darse todo cuanto la experiencia ordinaria brinda. Es éste el "modo de ser" divino asociado a la semántica de los relatos bíblicos.

B) Vinculación ontológica

El símbolo, tal como aparece en las experiencias prácticas que describe Mircea Eliade, no es considerado como dato para el conocimiento o la comunicación objetiva, sino que se presenta como logos por el que la conciencia se identifica a sí misma y se constituye como sujeto, con poder unificador de la diversidad de experiencias, tanto internas como externas. De este modo sirve de vínculo ontológico, más que comunicativo, que enlaza al hombre con el mundo que habita y con la totalidad del cosmos. Por eso todos los fenómenos terrestres, concretos o abstractos, tienen en las grandes mitologías sus correspondientes términos celestes o arquetipos invisibles (Eliade, *Mito del eterno retorno*). Correspondencia que, si puede recordar a Platón, es lo más lejano al platonismo. En efecto, el platonismo es, de hecho, el desarrollo de una filosofía de la significación que regula el significado o nombre de la cosa (este objeto libro) por la significación de la idea (libro), entendida ésta como algo radicado en el alma/entendimiento, sea cual fuere su origen, que para cualquier griego, y Platón era ateniense, no podía ser otro que el ligado a la preexistencia del alma.

Esto quiere decir que los mitos y símbolos platónicos no inducen a buscar sus modelos celestes, sino a localizar en el lenguaje el nombre o significado preciso que hay que dar a cada cosa concreta, para que cada una responda a una significación y sólo a una, evitando la aleatoriedad del convencionalismo sofístico. Proceso que sólo alcanza a

realizar con acierto quien aleja sus intereses subjetivos, contrariando a los sofistas, y se somete al Bien, que preside el mundo de las ideas, esto es, el alma/entendimiento. El Bien que no es una realidad fantasmática sino la voluntad de decir la verdad.

Cierto que para decir todo esto Platón recurre a símbolos y mitos y cuando no los encuentra los inventa, porque esta situación real del alma/entendimiento no se alcanza a expresar con el lenguaje directo.

C) El símbolo y su logos significante

En tercer lugar, como consecuencia de su naturaleza arquetípica, el símbolo no es imagen posterior o consecuencia del concepto, puesto que le precede y, en cierto modo, limita su significado. En este sentido, Heidegger hace depender la experiencia de la verdad de la capacidad de captación del símbolo/imagen que se alberga en el objeto-utensilio, como son las botas del campesino, evocando el conocido cuadro de Van Gogh. La "verdad" de las botas queda pendiente de la *capacidad de ver* que a su trasluz "pasa todo el callado temor por tener seguro el pan, toda la silenciosa alegría por haber vuelto a vencer la miseria" (Heidegger, 1998: 24 y ss.). Con un ejemplo de otra naturaleza y de forma mucho más metódica que la de Heidegger, Ricoeur lleva a cabo la "reconstrucción" de la experiencia de la fe a partir de la interpretación del *espacio simbólico* configurado por la diversidad de símbolos que vertebran los textos bíblicos. A su trasluz, la realidad "Dios" se prefigura como referente único de la diversidad de símbolos sobre los cuales el creyente confirma el acto de fe en su existencia, pero al tiempo percibe la inadecuación del concepto de "ser" para referir o nombrar tal realidad, sea en el sentido de la ontología aristotélica sea en el de la ontoteología de Heidegger.

Recapitulando las consecuencias, puede decirse que el símbolo no se encamina al concepto ni encuentra en él su culminación significante. Por el contrario, el símbolo es significativo por sí mismo en cuanto que detenta "la verdad" y tiene su "logos", que debe ser explorado a través de su sentido primero. Si esto es así, la relación concepto/símbolo se transforma, en cuanto que el simbolismo no es reductible a preámbulo o presagio de verdad que debe ser desplegada en el discurso conceptual. Continuando a Kant, su significación no se anula por el concepto, sino que se proyecta hacia lo que el discurso conceptual no alcanza.

No faltan quienes entienden que mitos y símbolos son el ropaje engañoso del concepto, que es necesario purificar a través de una labor de desmitologización bien expresada por la reiterada máxima "del mito al logos", sea en relación con la mitología griega, sea también en la modalidad que tiene por objeto los libros de la revelación judeo-cristiana (Bultmann).

6.3.3. Funciones pragmáticas del simbolismo

El concepto “pragmático” quiere aquí expresar la eficacia operativa del simbolismo sobre la experiencia social de individuos y comunidades, en las que ejerce influjos de indudable y duradera trascendencia. Por su fuerza simbolizadora el ser humano ha ido conquistando y transfigurando el mundo natural y fundando la diversidad y riqueza cultural. Pero, a su vez, cada hombre nace ya en medios simbólicos (artísticos, sociales, religiosos, morales) que, en reciprocidad, lo configuran y, en cierto modo, lo constituyen en no pocas de sus manifestaciones existenciales. Por diversos caminos, el simbolismo prefigura la identidad, tanto individual como colectiva, precisamente por su condición de mediador universal entre el yo y el mundo. Con acierto escribe Lacan:

> Los símbolos, en efecto, envuelven la vida del hombre, con una red tan completa, que son los que unen, antes de que venga el mundo, a aquellos que le van a engendrar “en carne y hueso”, que ellos aportan a su nacimiento con los dones de los astros, si no con los de las hadas, con el designio de su destino; le prestan las palabras que le harán fiel o renegado, la ley de actos que le seguirá hasta el punto en donde no se encuentra aún, y más allá de la muerte misma; y por ellos su fin encuentra su sentido en el juicio último en que el verbo absuelva su ser o le condene, salvo en el caso de alcanzar su realización subjetiva en el ser-para-la-muerte (Lacan, 1966: 279).

Compendio lúcido, incluso didáctico, raro ejemplo de claridad y concisión en la enmarañada, cuando no incomprensible, literatura de su autor.

Nos aproximaremos a todo ese amplísimo haz de virtualidades y disposiciones a partir de su ordenación en categorías que pueden compendiarse en tres tipos.

A) Categorías psicogenéticas

Los símbolos, en particular los más lexicalizados y textualizados, como el mito, el cuento, la leyenda, la representación, el poema, etc., han contribuido a hacer más objetivos los ámbitos subjetivos. No es, pues, un genérico lenguaje el que ha contribuido a organizar y dar sentido a lo inconexo, tanto en la *estructuración paulatina de la subjetividad* cuanto en la *vertebración de hechos y experiencias.* La lengua y la literatura, con otros complejos simbólicos tales como el dibujo, la danza, el juego, el baile, la música, etc., han ido estableciendo relaciones y dependencias entre las categorías subjetivas (antropológicas) y categorías objetivas (la cultura sedimentada), si seguimos las sugerencias de C. Geertz (1988). Y son clásicas las tesis de F. Boas, comentadas en el capítulo segundo, que aquí se pueden sintetizar en torno a tres grandes supuestos, que interesan de modo singular a la interpretación del simbolismo. El primero es la afirmación de la identidad estructural de la mente humana, rechazando todo tipo de diferenciación etnológica esencial y, por tanto, de racismo, elevando a igualdad de valor los sistemas simbólicos correspondientes. El segundo se refiere a la relatividad entre las conexiones subjetivas y las objetivas, ligadas a culturas diferentes. El tercero es el presupuesto según el cual el lenguaje simbólico es vehículo privilegiado de acceso al pensamiento (Boas, 1964: 212).

Si volvemos sobre ideas ya comentadas en el capítulo tercero a propósito de Piaget y Vigotsky, pueda ser que los lenguajes simbólicos sean posteriores a ciertas actividades mentales, pero esto no impide afirmar que la función simbolizadora entra en acción a edades muy tempranas (el niño idealiza prematuramente los objetos transmutando su esencia: escoba = caballo; cubo = casco), de tal modo que esta función es el esencial principio de la evolución ontogenética y filogenética, al irse rescatando el hombre por su mediación de las coacciones naturales. Pero, como ya se advirtió, las creaciones simbólicas actúan reflexivamente sobre el propio organismo que las origina. De ahí que la literatura, el arte, la ritualidad, etc., así como los demás complejos simbólicos, sean estímulo esencial para el progreso de la conciencia individual y para la promoción cultural de la especie. La antropología actual desarrolla con amplitud estos presupuestos, en continuidad con las tesis de Herder, Humboldt y Boas, que vienen a confluir con la epistemología genética y la psicología cognitiva, amplio campo al que nos hemos referido en capítulos anteriores.

Tales supuestos alcanzan su máxima vigencia cuando se trata de los lenguajes simbólicos propios de textos sapienciales o que recogen las tradiciones religiosas y espirituales de un grupo o comunidad. Son éstos los que, en virtud de su propia eficacia reflexiva sobre los hablantes (o creyentes), modelan los pensamientos más íntimos, regulan la utilización y comprensión del medio, prejuzgan las relaciones comunicativas y determinan la percepción utilitaria o no de los seres naturales y objetos artificiales (valor de los tabúes, de las plantas, misión de magos y sacerdotes, sentido del árbol, la montaña o la semilla, etc.). Es en este tipo de simbolismo en el que adquiere mayor vigencia el principio de la relatividad lingüística formulado por Whorf, según el cual quien habla y el que lo escucha se encuentran atrapados por una especie de ley natural.

B) Categorías axiológicas

Es un lugar común en la antropología, en la sociología y en la filosofía de la cultura, afirmar que los complejos simbólicos actúan como *esquemas previos de evaluación,* no sólo en cuanto se refieren a los supuestos espirituales, cosmológicos y morales, sino también en lo que concierne a valores de uso, tan matizados desde siempre por los símbolos de mitologías y religiones. Es conocida la diversidad de valoraciones del tiempo vinculadas a los grandes símbolos, desde las antiguas culturas mesopotámicas hasta nuestros días. El tiempo cosmológico, objetivo o del mundo, es vivido de acuerdo a una secuencia diacrónica asociada a los grandes sistemas simbólicos de los tradicionales textos religiosos y espirituales de cada cultura (Ricoeur y otros, 1985). Incluso la vida como decurso temporal y la muerte como escatología o como fin son valores dependientes de referencias simbólicas. El gran tiempo cósmico, como acontecer necesario, se dota de medida y la temporalidad se ubica en cuanto que los meses, semanas y jornadas solares van adquiriendo valor en relación con la fiesta, la celebración, los acontecimientos fundadores, simbólicamente rememorados a través de los ritos de

año nuevo, de iniciación, de inclusión en la comunidad adulta, etc. De no menor significación es el simbolismo relacionado con las concepciones vinculadas a la interpretación de la muerte entendida como inicio de una temporalidad no mundana.

Con mucha más evidencia, las realidades naturales, del árbol a los animales, de los utensilios a los instrumentos, adquieren valor a partir de su amparo simbólico, como demuestra la obra de Lévi-Strauss. El mismo valor del cuerpo humano, no sólo en las civilizaciones primitivas, sino también en nuestra actualidad, está asociado, en gran medida, a la *remitologización* originada a partir de los grandes complejos de símbolos que se despliegan en torno a los mecanismos de la publicidad, inherente a la sociedad de bienestar y de consumo. Con independencia de actitudes subjetivas, en nuestros días el valor no se deriva tanto del "ser de la cosa' cuanto de su relación con modelos y símbolos al uso y de las conexiones que con ellos se establezcan.

Son presupuestos simbólicos los que han motivado *concepciones más estáticas o más dinámicas de las culturas.* Es prototípico el ejemplo del carácter estático de la civilización egipcia, en dependencia de su simbología mortuoria, pero también, como señala P. M. Schuhl, el específico desarrollo de la cultura griega a partir del poder de su incesante remitificación (*Machinisme et Philosophie*, PUF, París, 1947). No es discutible el ingente progreso que supuso para el dinamismo cultural occidental, y para la propia ciencia, la investigación sobre el *logos —razón* o *principio*— que se inicia muy específicamente con los presocráticos. No obstante, sin tener que suscribir las tesis de Farrington, en Grecia se frena posiblemente el desarrollo técnico en virtud de la infravaloración de la disminución del esfuerzo, con una mentalidad anclada en la mítica simbólica muy sugerente pero quizá en demasía rememorativa. En ella el modelo simbólico se sitúa en el trabajoso bregar, prototípico y ancestral, en cuyo contexto la "necesidad" (*ananké*) y la parte que a cada cual le toca como "destino" (*moira*) sobrepujan en poder incluso al propio Zeus, según confiesa el osado Prometeo (Esquilo, *Prometeo encadenado*, vv. 505-525, Gredos, p. 561). Es todo un exceso de la memoria simbólica que pesa sobre la cultura política, social y económica, incluso sobre la clásica ateniense del siglo quinto, en cuyo contexto no tenía cabida el empeño por aliviar el esfuerzo, lo que, posiblemente, hace comprender, entre otros problemas, por qué se mantuvo la esclavitud. En este sentido Prometeo, héroe del esfuerzo arriesgado y anticonformista, es cruelmente castigado, según los bellos versos de Esquilo. Y el gran alegato a favor de la grandeza humana que canta el coro de *Antígona,* de Sófocles, se inscribe en el contexto heterodoxo en el que se desenvuelve la acción de la protagonista, sorprendida enterrando a su hermano Polinices en contra de la prohibición de la ciudad de Tebas.

No menos eficacia ha tenido el simbolismo en relación con las conductas individuales y colectivas a cuya orientación "a priori" contribuye con eficacia reguladora. "A priori" empírico y no racional, en cuanto que individuo y sociedad inscriben la acción en su contexto. Así lo confirman obras como la de Lévi-Strauss y Mircea Eliade, si bien respecto a culturas con un nivel de desarrollo muy distinto al actual. Pero una simple aproximación a la historia de nuestra tradición parece confirmar la misma convicción. En

Grecia los grandes textos homéricos y la tradición mítica determinaron una moralidad aristocrática, en cierto modo exterior y ajena al concepto de pecado, no al de culpa, que se trasluce en las grandes filosofías de Platón (*La apología de Sócrates*, *Fedón*, *Timeo*) e incluso, aunque en menor grado, en la ética de Aristóteles (*Ética a Nicómaco, Política),* Como contrapartida, en la misma Grecia el simbolismo órfico, el más popular y extendido en los *demos* y núcleos no urbanos, sustenta la religión "de los misterios", asociada a una moralidad más interiorizada ligada a los ritos orgiásticos de purificación y celebración de los ciclos naturales de regeneración y reproducción. Y, como en Grecia, la repercusión axiológica del simbolismo (religioso, artístico, social) ha sido una constante en el desarrollo, consolidación o cambio de los valores morales en la llamada "civilización occidental".

C) Categorías de legitimación comunitaria e institucional

El simbolismo ejerce una función prefiguradora de roles, funciones e incluso identidades que el individuo va adquiriendo en la comunidad o sociedad en la que convive. Este asunto, como los anteriores, es más visible en sociedades menos desarrolladas, pero también es fenómeno generalizado en la diversidad de culturas, hasta nuestros días, vinculado al problema de la legitimación, puesto que alcanza a instituciones e individuos. Hay que recordar aquí la obra de E. B. Tylor (1987) y las ya clásicas de M. Mauss (1971) y no menos las de E. Durkheim (1968). En la actualidad, recapitulando supuestos de la investigación social y antropológica, es de notable clarividencia la obra de P. L. Berger y Th. Luckmann, que se compendia en la pequeña síntesis *La construcción social de la realidad* (1989, 9 ed.).

Siguiendo toda esta compleja y rica investigación y reflexión, puede afirmarse con motivo que todo el ámbito social va asociado a la influencia simbólica en la legitimación de la diversidad de sus manifestaciones.

Legitimación institucional, en primer lugar, en cuanto que las comunidades de cohabitación natural se desarrollaron hacia sociedades de convivencia y colaboración en estrecha dependencia de la incorporación de relatos, mitos y acontecimientos fundadores, rescatados por el simbolismo narrado o escrito, que se erigen en legitimadores de las instituciones comunitarias, que perviven al amparo de tales símbolos originarios, sacrales o ya secularizados, pero no por eso menos eficientes. Por una parte, este efecto de concurrencia simbólica, puede contribuir a la cohesión social y a la vinculación ética para movilizar proyectos comunes. Por otra, puede erigirse también en núcleo de ideología excluyente y violenta contra todo lo que no se adecúe a los cánones de la ortodoxia establecida al amparo de este o aquel universo simbólico. Divergentes en las consecuencias, ambas situaciones vienen a probar el mismo poder configurador del simbolismo.

Son grandes relatos, epopeyas y poemas como *La litada*, *La Eneida, El Cantar de Mió Cid, Los Nibelungos* y otros grandes poemas, por ejemplo, el libro maya/quiché del

Popol Vuh (= Libro de la comunidad), los que han actuado, con la ambigüedad que advertimos, como contraseña de referencia y principio legitimador de empresas tan notables como colonizaciones, constitución de los estados, instauración de formas de vida, etc. Empeños tan extraordinarios como no exentos de violencia inscrita o derivada de las mismas motivaciones simbólicas. Todo ello recobra ininterrumpida y actual importancia si se tienen en cuenta los efectos de los grandes textos, como la Biblia y el Corán, vinculados a religiones con vocación cosmopolita. Bajo su invocación se han acometido acontecimientos tan contradictorios como las guerras de religión y de conquista, así como grandes empresas civilizadoras y con alto sentido moral, con honda significación en la historia de la humanidad. Fenómenos que hoy se presentan con un nuevo rostro, pero, en gran medida, también con grandes analogías con el pasado.

Legitimación de las mediaciones sociales, en segundo lugar. Costumbres populares, formas de concebir la familia, roles y comportamientos, funciones sociales, etc., son, en gran medida, reflejo del simbolismo tradicional muy ligado a la literatura, también aquí ambivalente: puede actuar como marco previo de referencia para el impulso creativo, o puede ejercer de reactivo para el anquilosamiento retrógrado. En ambos casos se muestra la eficacia subconsciente de los sistemas simbólicos, que legitiman unas formas y deslegitiman otras, dando lugar a lo culturalmente 4 normal" o "anormal". Si esto es más perceptible en el ámbito de las creencias, consideradas en su dimensión social, no lo es menos en el terreno de lo artístico y de lo puramente costumbrista. En consecuencia, se habla de lo más o menos tradicional o renovador, de lo que se aparta o se atiene a los cánones, de lo peculiar y lo foráneo, de lo ortodoxo y lo heterodoxo, de lo identitario y lo diferencial, etc.

En este contexto pueden situarse las discusiones "en torno al casticismo" o mejor "los casticismos". Unamuno las retoma en su escrito *En torno al casticismo*, y subyace a su *Vida de Don Quijote y Sancho*. Américo Castro analiza el asunto con criterios históricos (*La realidad histórica de España,* Porrúa, México, 1980). Problema tanto o más agudo en otras áreas ajenas a las culturas de influencia española, asociadas históricamente a procesos de mestizaje y de interculturalidad, que no han tenido presencia en zonas de influencias sajonas. Con tanto o más vigor que en España, la referencia a cánones simbólicos y a "casticismos" identitarios, aunque bajo otras denominaciones, ha vuelto a resurgir en nuestros días en formas muy diversas, encaminadas a la legitimación de técnicas de dominación cuando no de exclusión, en muchos casos incluso vinculadas a la perversidad del racismo amparado en tradicionalismos simbólicos, confundiendo naturaleza con cultura.

El simbolismo, en consecuencia, no es sólo eficaz para la legitimación sacral de los magos, del papel de los ancianos o del tío paterno (Lévi-Strauss) en las sociedades primitivas. Sin hipertrofiar sus funciones, también lo es en las culturas avanzadas, en las que, posiblemente con más vigor que en las primitivas, la *sociedad actual* se alimenta por obra y virtud de los *propios símbolos* y por las remitificaciones que ella misma genera. Decimos "símbolos" y no signos, porque los "modelos" en nuestra actualidad no remiten a una cosa, sino que proponen instaurar ámbitos de sentido ideal, de

comportamientos y actitudes. La marca consagrada, el símbolo/modelo de mujer o de hombre, el simbolismo comercial que propone el uso y consumo de este o aquel producto, etc., se presentan como síntesis significativas de ideales vitales, morales, culturales, sociales, etc., que concluyen en un proceso de identificación por lo exterior y artificial, cuando no por lo fútil y banal. Objetos, personas, actitudes, etc. propuestos y depuestos como símbolos/modelos, en incesante movimiento que enajena, normaliza o singulariza, en fin, crea y destruye.

6.4. El mito: análisis estructural y comprensión hermenéutica

A partir de criterios lingüísticos, el mito es una variable de discurso simbólico cuya significación no puede ser disociada de la que a éste se atribuya, puesto que los símbolos son los actantes o unidades constitutivas y semánticamente activas del relato mítico en cuyo contexto liberan su plenitud significativa. Con criterios epistemológicos, en coherencia con la significación otorgada al simbolismo, el mito no puede ser reducido a falsa explicación configurada por ficciones y fabulaciones que, en el mejor de los casos, ocultan y enmarañan un logos o palabra razonable. Disintiendo de este modo de entenderlo, el mito forma parte de los textos y relatos simbólicos de una comunidad, relacionados con su fundación y pasado tradicional, estrechamente asociado con las prácticas rituales actuales, con las formas de entender la acción, la comunicación y el pensamiento, en general no ajeno a la expresión de la dependencia del ser humano respecto a lo sagrado. Poner en claro la naturaleza de la influencia por la que se vinculan relatos míticos y formas de acción y pensamiento es lo que se pretende clarificar a continuación, al hilo de una discusión que tuvo incluso virulencia hace ya más de treinta años, pero que sigue siendo actual, porque afecta de lleno a la interpretación general del simbolismo, incluso el de nuestros días. La contienda supuso el enfrentamiento de dos mentalidades, la estructuralista representada por C. Lévi-Strauss y la hermenéutica por P. Ricoeur. Su síntesis previa pudiera formularse diciendo que el estructuralismo se orienta a *explicar* cómo el mito dice las cosas, la hermenéutica se dirige a *comprender* las cosas que dice.

6.4.1. El análisis estructural de Lévi-Strauss

La extensa y compleja obra de Lévi-Strauss obedece a un limitado número de principios metodológicos que se van aplicando a la diversidad de ámbitos y manifestaciones antropológicas. Toda su obra, en su ingente heterogeneidad, es comprensible a partir de pocas claves de interpretación.

Como todos los demás estructuralistas "antropológicos" (Foucault, Lacan), Lévi-Strauss se desvincula de las pretensiones de una "antropología filosófica" para aproximarse a las ciencias positivas. Sus conclusiones, por tanto, se presentan como inducciones experimentales científicas, si bien no por eso es ajeno a un cierto propósito universalizante, "lanzando puentes entre lo sensible y lo inteligible" (1971: 618).

Su investigación quiere ser una reacción contra la filosofía antropológica anclada en la metafísica del sujeto, que prefería "un sujeto sin racionalidad a una racionalidad sin sujeto" (1971: 614). Para alcanzar esa racionalidad del mundo, le resulta sugerente una triple inspiración: la *geología, Freudy Marx,* porque los tres toman como principio metodológico la reducción de la realidad aparente a entidades constitutivas no manifiestas. Es precisamente esto lo que pretende el *superracionalismo* estructuralista, dirigido a integrar lo sensible y lo racional, para hacer coincidir el *pensamiento* y la

objetividad. De la *Gestaltheorie* recibe la enseñanza de que los fenómenos (psíquicos, biológicos, culturales) no deben ser considerados como suma de elementos aislados sino como sistemas estructurados.

A) El lenguaje como modelo: parentesco y cultura

Los supuestos anteriores se desarrollan a partir de la decisión metodológica que se generaliza en toda su obra: tomar el lenguaje, en la concepción de De Saussure y de la fonología de Troubetzkoy, como modelo estructural por excelencia, aplicable a las diversas esferas de la antropología y de la cultura, interpretables todas en términos de comunicación. De este modo, "el lenguaje aparece como condición de la cultura, en la medida en que esta última posee una arquitectura similar a la del lenguaje" (158: 78). Por tanto, se procederá en antropología con los mismos criterios lingüísticos de De Saussure, Troubetzkoy y Jakobson, a los que nos hemos aproximado en el capítulo quinto.

Desde su primera obra monumental de 1947, *Estructuras elementales del parentesco* (1967), incontables trabajos obedecen a la misma convicción: la analogía entre lengua y parentesco, concebida y analizada como un sistema de relaciones en el que no son significativos los elementos sino las parejas de oposiciones (hermano/hermana, marido/esposa, tío materno/sobrino...). El parentesco es un sistema de representación que regula las relaciones y los vínculos, con independencia de la acción de los individuos, puesto que, como los "sistemas fonológicos", sus leyes son elaboradas por el espíritu al nivel del pensamiento inconsciente. La coincidencia en regiones alejadas del mundo y en sociedades profundamente diferentes, de formas, reglas de matrimonio, actitudes paralelamente prescritas entre ciertos tipos de parientes, etc., "hace pensar que, en un caso como en el otro, los fenómenos observables resultan del juego de leyes generales, pero ocultas" (1958: 41-42).

Todo el sistema se sustenta y reproduce bajo el impulso de una ley fundamental, igualmente inconsciente y asociada a la propia oposición de dualidades, que es la ley universal de la *prohibición del incesto.* Por ella se reduce a estructural la función de la reciprocidad, esencial en todo lenguaje, según la cual quien recibe debe a su vez dar, que aquí ordena e impone las modalidades paténtales. Perteneciente a la estructura del propio espíritu humano, aunque nosotros la localicemos como norma social, dicha ley es natural y tiene, por ello, carácter de *universalidad,* como las tendencias e instintos, y de *obligatoriedad,* como cualquier otra ley. Aunque inconsciente, de su eficacia social se derivan las condiciones que provocan el paso *del orden de la naturaleza al orden de la cultura,* al imponer de forma estable y sistematizada el funcionamiento de las alianzas, de los intercambios y de la comunicación con otros grupos, familias o clanes, como si de un lenguaje se tratase. Por eso su sentido es *más positivo* –imponer la exogamia– que *negativo* –prohibir la endogamia y el incesto–: "Es la regla del don por excelencia" (1967: 552). De este modo, lenguaje y exogamia representan dos soluciones a la misma exigencia fundamental de comunicación.

Además del parentesco, las diversas esferas de la cultura, originadas a partir del imperativo del intercambio, son fenómenos de naturaleza idéntica a la del lenguaje, y pueden ser descodificados siguiendo el mismo método. Explícitamente Lévi-Strauss dirá: "Que se limite el examen a una sociedad, o que se extienda a varias, será necesario profundizar el análisis de los diferentes aspectos de la vida social para alcanzar un nivel en donde el paso de uno a otro sea posible; esto es, elaborar una especie de código universal, capaz de expresar las propiedades comunes a las estructuras específicas propias de cada aspecto. El empleo de este código deberá ser válido para cada sistema aisladamente y para todos en conjunto, cuando se trate de compararlos. Estaremos así en condición de saber si hemos localizado su naturaleza más profunda y si ellos consisten o no en realidades del mismo tipo" (1958: 71).

Cada ámbito, pues, tiene su código o ley estructural, pero de hecho todos son manifestación o desdoblamiento, a través de estructuras culturales homologas, expresadas como lenguaje, relatos míticos, arte, magia, etc., del código fundamental y natural que radica en la estructura de un 'espíritu" que opera inconscientemente, simbólico pero vacío, en total desacuerdo con Jung, aunque impone leyes a cuanto proviene de las emociones, impulsos, recuerdos y representaciones en general (1958: 222-226). Se trata, pues, de un espíritu cuyo código estructural consiste en la capacidad de relacionar, ordenar y combinar. Sus funciones, por inconscientes, escapan a la aprehensión subjetiva, pero determinan, sin embargo, las modalidades de su expresión. En consecuencia, lengua y cultura "son dos modalidades de una actividad más fundamental; yo pienso aquí en este huésped presente entre nosotros, aunque nadie ha pensado en invitarle a nuestros debates: *'el espíritu humano'"* (1958: 81), que si por una parte es de tipo semiológico, por otra gobierna todas las manifestaciones culturales sin reducirse a ninguna de ellas, ni pasar por la decisión de nadie. Se confirma así la tesis fundamental de una de sus primeras obras, *Tristes trópicos* (1973) expresada de forma tan bella como poco alentadora:

> La historia, la política, el universo económico y social, el mundo físico y el cielo mismo, me rodean de círculos concéntricos de los cuales no puedo evadirme por el pensamiento sin conceder a cada uno de ellos una parte de mi persona... El mundo comenzó sin el hombre y terminará sin él. Las instituciones, las costumbres y los usos, que yo habré inventariado en el transcurso de mi vida son la eflorescencia pasajera de una creación en relación con la cual quizá no posea otro sentido que el de permitir a la humanidad cumplir allí su papel. Lejos de que ese papel le marque un lugar independiente, y de que el esfuerzo del hombre –aun condenado– consista en oponerse vanamente a una decadencia universal, aparece él mismo como una máquina, quizá más perfeccionada que otras, que trabajan por la disgregación de un orden original y precipita una materia poderosamente organizada hacia una inercia siempre mayor, que un día será definitiva. Desde que comenzó a respirar y alimentarse hasta la invención de los instrumentos termonucleares y atómicos, pasando por el descubrimiento del fuego –y salvo cuando se reproduce a sí mismo– el hombre no ha hecho más que disociar alegremente millares de estructuras para reducirlas a un estado donde ya no son susceptibles de integración... En cuanto a las creaciones del espíritu humano, su sentido sólo existe en relación con éste y se confundirán en el desorden cuando haya desaparecido... Sin embargo existo. No ciertamente como individuo; pues ¿qué soy desde ese punto de vista, sino la postura, a cada instante cuestionada, de la lucha entre otra sociedad, formada por algunos millares de células nerviosas que se cobijan bajo el hormiguero del cráneo, y mi cuerpo, que les sirve de robot? (1973: 417-418).

La larga cita da buena cuenta no sólo del modo de pensar de Lévi-Strauss, sino de todo un ambiente intelectual todavía hoy incesante en las mismas perturbadoras convicciones que no dejan de encontrar confirmación en el desarrollo actual de nuestra cultura.

B) El pensamiento salvaje y el lenguaje mítico

El análisis de los mitos debe someterse igualmente a un proceso de descodificación, y Lévi-Strauss lo lleva a cabo en la ingente tetralogía de las *Mitológicas: Lo crudo y lo cocido*, *De la miel a las cenizas*, *El origen de las maneras de la mesa, El Hombre desnudo*. Su libro *El pensamiento salvaje* (1964a) viene a ser un paréntesis, si bien decisivo, entre el estudio del parentesco y el de los mitos, y refuerza la identidad estructural de todas las esferas de la actividad humana y, por tanto, justifica el recurso al mismo método.

En el análisis del parentesco no quedaba del todo claro si el reducido número de elementos significantes que lo regulaban procedían totalmente del espíritu o, por el contrario, puesto que se trata de un hecho en cierto modo social, podían obedecer también a motivaciones del mismo tipo, como pudieran ser las exigencias de la vida comunitaria. En la mitología, por el contrario, el pensamiento se hará más patente en sus estructuras genuinas, por tratarse de un dominio que podemos considerar especulativo, más espontáneo que el del parentesco y en el que, por tanto, el espíritu no encuentra restricciones a su actividad.

El pensamiento salvaje

El "pensamiento salvaje" no es un pensamiento prelógico o precientífico, puesto que su actividad obedece al mismo postulado de rigor y precisión que el pensamiento científico, aunque sus preocupaciones no sean las mismas, puesto que trabaja a otro nivel, el estratégicamente ligado a la percepción empírica o "lógica de lo sensible" (1964a: 3-99). En la esfera de lo sensible se opera una ciencia de "lo concreto" o afán de clasificación y exigencia de orden, que el pensamiento salvaje trata de imponer a lo real, haciendo corresponder las clasificaciones y nomenclaturas de los diversos niveles: el de las especies naturales, plantas y animales; el de los grupos sociales; el de la organización de clanes y nomenclaturas de los grupos humanos; el de las manifestaciones culturales como el mito, la magia, las artes, etc.

Si el pensamiento salvaje actúa de este modo es porque una misma ley estructural preside los diversos tipos de clasificaciones. Todas obedecen a un código común cuya inteligibilidad radica en un nivel inconsciente, que se manifiesta en el proyecto de llevar a cabo "un inventario sistemático de las relaciones y de los vínculos" (1964a: 17), obediente al principio que ve en los caracteres visibles, fundamento de las clasificaciones,

los signos de propiedades comunes ocultas: el grano en forma de diente preserva de la mordedura de la serpiente; el líquido amarillo evita trastornos biliares, etc. De este modo, todo el pensamiento salvaje se organiza mediante los sistemas de equivalencias visible/invisible.

Los mitos y ritos son dobles o reproducciones intelectuales y lingüísticas de los modos de observación y de reflexión, exactamente adaptados a los descubrimientos que autoriza la naturaleza, "a partir de la organización y de la explotación especulativa del mundo sensible en cuanto sensible" (1964a: 25). Así como el artesano (*bricoleur*), al que objetos heterogéneos pueden servirle para su trabajo artesanal, el pensamiento salvaje echa mano de todo lo que sensiblemente tiene a su alcance y, con estos materiales heteróclitos, ordena conjuntos significantes. Esta forma de operar es la que pone en ejercicio el pensamiento mítico, que construye estructuras conceptuales con "restos" de acontecimientos que adquieren sentido por su combinación en el relato.

Obediente a la lógica de lo concreto, el pensamiento salvaje es totalizador e intemporal en sí mismo, puesto que retiene el significado de los objetos sincrónica y diacrónicamente. Sincrónicamente porque lo significativo es el estado de las combinaciones. Pero la diacronía que brinda es similar al conocimiento que de una habitación pudiera darnos un conjunto de espejos fijados en paredes opuestas, de forma no paralela. En ellos se concentrarían las imágenes "de las que ninguna es exactamente igual a las otras; cada una de ellas no nos da más que un conocimiento parcial de la decoración y del mobiliario, pero el conjunto se caracteriza por propiedades invariantes que expresan una verdad. El pensamiento salvaje profundiza su conocimiento con el auxilio de *imágenes mundu* Construye edificios mentales que le facilitan la inteligencia del mundo en cuanto que ellos se le parecen. En este sentido, se lo puede definir como pensamiento analógico" (1964a: 348), puesto que se configura transcribiendo mentalmente los órdenes naturales. Su *lógica-analógica* es comparable a la del funcionamiento del calidoscopio (1964a: 50), construido con elementos desechables pero que forman conjuntos sincrónicos significantes en razón de la ley estructural que rige la construcción de este instrumento. La diacronía se produce, no por sucesión o evolución, sino en virtud de un cambio de posición, de tal modo que cada movimiento del calidoscopio desmantela un conjunto para construir otro.

El pensamiento salvaje actúa por una lógica inconsciente del mismo tipo: en su estructura intervienen elementos sin significado propio, pero lo adquieren en virtud de la que hemos llamado forma *lógico-analógica* del espíritu. Del mismo modo, los acontecimientos, la acción humana y la historia, tampoco significan por sí mismos, sino sólo como factores del tránsito de un estado a otro de la estructura, similares al giro del calidoscopio. El acontecimiento y el movimiento, por tanto, son perturbadores.

El mito representa precisamente la tentativa para paliar la acción perturbadora de los acontecimientos históricos confiriendo significación sincrónica, lingüísticamente solidificada, como el calidoscopio, a acontecimientos sin significación propia. Tiene, pues, desde el punto de vista de la historia, la misma función que los sistemas clasificatorios que son intemporales. Y así como los sistemas de clasificaciones permiten

integrar sistemáticamente los elementos más rebeldes, del mismo modo los mitos son el intento por integrar en un relato elementos inconexos de la experiencia del pasado.

De este modo, en la espontaneidad de los mitos, se pone al descubierto la lógica inconsciente por la cual el espíritu revela su condición de *cosa entre las cosas* (1964b: 18). En consecuencia, el análisis del mito no muestra cómo los hombres piensan, sino cómo los

> mitos se piensan en los hombres sin que éstos se percaten... En cierta manera, los mitos se piensan entre ellos mismos. Porque aquí se trata de localizar no tanto lo que hay en los mitos (y que no se manifiesta en la conciencia el hombre), sino el sistema de axiomas y postulados que definen el mejor código posible, capaz de proporcionar una significación común a elaboraciones inconscientes, que son el resultado de mentes, de sociedades y de culturas escogidas entre aquellas que presentan, con relación a otras, el mayor alejamiento posible (1964b: 20).

El mito no nos instruye, pues, sobre el orden del mundo, la naturaleza de lo real o el origen y destino del ser humano; no es tampoco un posible camino hacia la realidad etnográfica, de la que no es reflejo, pero "facilita un medio de acceso a las categorías inconscientes" de una cultura y ayuda a explorar los resortes íntimos de una sociedad y "ciertos modos constantes de operación del espíritu humano, tan constantes a lo largo de los siglos, tan generalmente extendidos sobre inmensos espacios, que se los puede considerar como fundamentales e investigar para encontrarlos en otras sociedades y en otros dominios de la vida mental en donde no se esperaba que ellos interviniesen y cuya naturaleza, a su vez, se verá esclarecida" (1971: 571).

En analogía con los mitos, los ritos obedecen a la misma lógica, en el propósito de configurar prácticas presentes con materiales heterogéneos y dispersos del pasado (1971: 315). Por tanto, si el pensamiento no piensa sino que clasifica, puesto que se reduce a reproducción del orden natural y concreto de las cosas, también el mito debe interpretarse como operador que ordena materiales que el pasado ha ido abandonando, sin empeño ni intención comunicativa de ningún tipo.

El análisis de los relatos míticos

El análisis debe tener en cuenta las diversas versiones de un mito, y no a un solo relato, atendiendo, a su vez, a la comunidad de hablantes en la que es eficaz, lo que facilita su análisis experimental. Por eso los mitos a los que les falta la referencia etnológica, Lévi-Strauss no los incluye en sus investigaciones, tal como sucede con los mitos griegos, las grandes mitologías mayas, los que se recogen en la Biblia o en los grandes textos de oriente.

El mito es lenguaje, pero entendido como estructura *semiótica* y no como proyecto *semántico*. Adscrito al contexto de la semiología, lo que el análisis se propone alcanzar es la lógica interna a la que obedece su construcción, esto es, su "mitológica", mediante la

división que vaya localizando las unidades de composición, como en cualquier otra semiótica, con el fin de localizar los códigos y reglas estructurales que la configuran. Y si la lengua en sus niveles inferiores es explicable por la oposición y combinación de unidades mínimas –fonemas, morfemas y semantemas– (1958: 232), del mismo modo el nivel superior del relato, al que pertenece el mito, debe considerarse con una construcción estructural homologa a la de los niveles inferiores, obediente a las mismas leyes de combinación y oposición. Lévi-Strauss llama *mitemas* a las "frases" o unidades significativas más pequeñas que puedan encontrarse en los mitos, y entiende que se relacionan entre sí de la misma manera que lo hacen fonemas, morfemas y semantemas.

Los mitemas son, pues, las unidades de análisis de la mínima dimensión posible. Desde el punto de vista lingüístico, están formadas por una relación predicativa simple con un sujeto y un atributo. La explicación del mito consistirá precisamente en encontrar la ley 0 criterio que regula de modo permanente las combinaciones de tales frases para configurar el estado en que se presenta la narración, Esto quiere decir que 10 significativo no son los mitemas aislados, sino los grupos de mitemas que puedan ponerse en conexión (1958: 233-234). Se trata, en consecuencia, de encontrar la razón de la sistematicidad del relato.

El método práctico para descifrar el "mensaje mítico" debe proceder a colocar los *mitemas* que expresan relaciones similares en columnas verticales, a la manera de una partitura musical para varios instrumentos. La *lectura vertical de estas columnas* hará ver los "grupos de relaciones", que no aparecerían en una lectura horizontal, como no aparecería la armonía instrumental si los pentagramas de los diversos instrumentos fuesen ejecutados sucesivamente. Será luego necesario relacionar contemporáneamente las columnas de relaciones entre sí para descubrir las analogías básicas entre ellas, a partir de las cuales se compone el mito.

Siguiendo este método, el "mito de Edipo", ejemplo que aduce Lévi-Strauss, es dividido en cuatro partes o series de mitemas. En la primera columna de la izquierda se colocan las relaciones de parentesco sobrestimado (Cadmos busca a su hermana Europa; Edipo desposa a su madre Yocasta; Antígona entierra a su hermano Polinice violando la prohibición). En la segunda columna se transcribe la misma relación, pero con signo inverso, o sea, las relaciones de consanguinidad subestimadas o devaluadas (los griegos se exterminan mutuamente; Edipo mata a su padre Layo; Eteocles mata a su hermano Polinice). En la tercera columna, a través de las figuras de los monstruos, se expresa el rasgo común de la negación de la autoctonía del hombre, su pertenencia a la tierra (Cadmos mata al dragón; Edipo inmola a la Esfinge). En la cuarta columna, por encima del sentido eventual de cada nombre, se descubre el rasgo común de todos, que es la dificultad para caminar erguido, que transcribe la permanencia de la autoctonía del hombre, enraizado como una planta (Labdacos, padre de Layo, es cojo; Layo –padre de Edipo– ezquerdeante; Edipo, pie hinchado) (1958: 235-239). Relacionando la *tercera c*on la *cuarta* columna se descubrirá que se encuentra entre ellas la misma relación que guarda la *primera* con la *segunda.*

Tras esta disección, Lévi-Strauss se pregunta: "¿Qué significa el mito de Edipo

interpretado de este modo, a la americana?". Y responde: "El expresa la imposibilidad en que se encuentra una sociedad que profesa la creencia en la autoctonía del hombre [...] para pasar de esta teoría al reconocimiento del hecho de que cada uno de nosotros ha nacido realmente de la unión de un hombre y una mujer" (1958: 239). Se puede concluir, por tanto, que el mito de Edipo ofrece el instrumento lógico encaminado a superar la dificultad asociada a si el nacimiento se origina por uno o por dos seres y el problema derivado de si lo mismo nace de lo mismo o bien de otro. Su análisis estructural descubre la correlación proporcional según la cual la supervaloración de la consanguinidad es a su subestimación, así como el esfuerzo por escapar a la autoctonía es a la imposibilidad de lograrlo. En él se entrelazan, en consecuencia, tres problemas: el comienzo de las actuales prácticas sociales, el origen de los primeros seres humanos y el nacimiento de los actuales.

El mito, en consecuencia, no es lenguaje que transmita este o aquel logos o mensaje, sino un operador de mediaciones entre términos contradictorios. Generalizando la conclusión, el relato mítico tiene la función de "ser un instrumento lógico, destinado a operar una mediación" entre las contradicciones reales en las que vive el ser humano individual así como las comunidades. Contradicciones que pueden ser de hecho insuperables, como la vida y la muerte, o superables, como nacer de unos y en un lugar, y tener que contraer matrimonio con otros y en otro lugar, vivir en su tierra o estar obligado a emigrar, tener hambre y verse obligado a buscar alimento, etc. Por tanto, lejos de ser una manifestación de la realidad, a través de su lenguaje criptográfico, es expresión de las contradicciones que impone la realidad. Su análisis, por tanto, da acceso a las categorías reales e impensadas a partir de las cuales se puso en marcha el conjunto de manifestaciones culturales de una determinada comunidad. Es probable que en muchos casos la experiencia desmienta la teoría que se deduce del mito, pero la vida social será siempre una verificación de la cosmología, en cuanto que en ella se revalidan las mismas estructuras duales.

En consecuencia, el mito no es interpretable como discurso de los seres humanos, como palabra que inicie un proceso de pensamiento. Por el contrario, el hombre echa mano de él como de cualquier otro sistema semiótico, según sus necesidades (las señales de tráfico, los signos lógicos, lenguajes convencionales, etc.). Como en éstos, el sentido nunca es primero ni principal, sino siempre derivado, en cuanto que todo proceso (sentido) es reducible a un sistema subyacente de combinaciones, principio aplicable tanto al ámbito de la significación lingüística como al de la experiencia vivida. En todos los casos, dicho brevemente, detrás de cualquier sentido hay un fondo o naturaleza combinatoria previa y ajena a la razón; en fin, un "no sentido". Por eso Lévi-Strauss es reiterativo afirmando que la significación es siempre fenoménica, esto es, expresión de las combinaciones de un orden anterior de matrices o posibilidades inconscientes que "no existen en número ilimitado, y cuyo inventario, así como las relaciones de compatibilidad o incompatibilidad que cada una mantiene con las demás, brindan una arquitectura lógica a los desarrollos históricos que pueden ser imprevisibles, sin ser jamás arbitrarios" (1958: 30). Esta irracionalidad oculta que se ofrece como racionalidad manifiesta justifica una

tan amplia como problemática convicción que se puede formular diciendo que la "imagen del mundo (se encuentra) inscrita en la arquitectura del espíritu", sin olvidar que la naturaleza vacía de éste consiste en la capacidad para combinar (1964b: 346).

6.4.2. La comprensión hermenéutica según P. Ricoeur

Como las demás extensiones del estructuralismo, la de Lévi-Strauss se ve sometida a la misma crítica: por mucho que se objetiven, los fenómenos del simbolismo y el uso del mito son indisociables de la subjetividad, y no pueden ser desvinculados de las determinaciones de la voluntad, de la iniciativa y de los proyectos concretos, individuales y sociales. Difícil es, igualmente, no reconocer en las esferas del lenguaje, como son las míticas, la indudable presencia e influencia del tiempo y de la historia. Ricoeur discute la interpretación de Lévi-Strauss, situándose en clara oposición a sus tesis de fondo que, a su juicio, suponen una extensión indebida de la metodología estructural al campo del pensamiento y de la conciencia, alcanzando a la interpretación misma de la naturaleza humana.

Sin embargo, Ricoeur acepta las tesis de la metodología de la lingüística estructural que sirve de base a Lévi-Strauss, puesto que aproxima con acierto al 'cómo" están organizados el lenguaje y la cultura. La comprensión hermenéutica, sin embargo, se propone ejercer el análisis "semántico" para alcanzar el "qué" dicen o significan ambas realidades. Se trata, pues, de coordinar y continuar la metodología estructuralista con otras formas de aprehensión del sentido, en este caso la hermenéutica, no motivadas exclusivamente por "la lingüística de la lengua" sino por la del "discurso". Una interpretación no parcial debe articular ambas formas de acceso al sentido de cualquier lenguaje.

A) La semántica del relato mítico

Para interpretar el significado de un mito, no es indiferente el área o cultura a la que pertenezca. Lévi-Strauss escoge para sus investigaciones áreas mítico-totémicas en las que el pensamiento es esencialmente clasificatorio y en donde el lenguaje dice poco, pero lo dice de forma sumamente ordenada. Lo sintáctico predomina, pues, sobre lo semántico, favoreciendo un análisis que tiende a agotar la significación en la explicación de las combinaciones y oposiciones estructurales. En estas áreas, a su vez, la sincronía es preponderante y la diacronía insignificante, puesto que sus sociedades y culturas viven y se significan por su presente.

En contrapunto con esta área totémica o "sintáctica", muy otra es la suerte del pensamiento mítico en el área semítica y prehelénica, de la que precisamente se ha originado nuestra cultura y que Lévi-Strauss evita porque, según su criterio, sus mitos se han visto sometidos a corruptelas no subsanables (aunque ofrece el "mito de Edipo"

como modelo de análisis). En esta área, "la inteligencia estructural es quizá menos importante, en todo caso menos exclusiva, y requiere abiertamente su articulación con una hermenéutica aplicada a interpretar los mismos contenidos con el fin de prolongar su vida y de incorporar su eficacia a la reflexión filosófica" (Ricoeur, 1969: 45).

En sus mitos, aunque se presten al análisis estructural, se descubre una riqueza semántica que deja un resto de significación del que no da razón el análisis. Son mitos que no guardan ya relación alguna con las clasificaciones naturales y sociales, razón por la cual su reinterpretación es posible en lugares y tiempos muy distintos. Su capacidad significativa va ligada a la historia que en ellos se realiza, pero desligada ya del momento inicial aunque él se preserva como virtualmente significante por su condensación en el lenguaje que, en consecuencia, aparece como núcleo de sentido sobreabundante que se brinda a una renovada y permanente donación de sentido.

Para Ricoeur, el mito es discurso, discurso atribuible a un sujeto, aunque éste sea anónimo o colectivo, con referencia y significación propias, de todo lo cual el análisis estructural prescinde. Los mitemas o unidades analíticas simples son ya significativos puesto que implican un sujeto y un predicado, de los que no puede prescindirse. Y si los mitemas son significativos, lo serán sus relaciones y el relato en el que se articulan. El mito es lenguaje con significación simbólica. Sólo si deja de ser lenguaje dejaría de ser símbolo, como de hecho sucede en el estructuralismo al reducirlo a operador lógico.

La naturaleza "discursiva" es notoria en los mitos griegos, cuyo sentido no es reducible a la explicación de su combinatoria estructural, a pesar del ejemplo poco satisfactorio del análisis del *Mito de Edipo* que Lévi-Strauss ofrece. A esta explicación opone Ricoeur una amplísima y matizada hermenéutica que encuentra en él, con el drama del destino, según la interpretación de Freud, la expresión del itinerario de la conciencia de sí, que el símbolo del invidente Tiresias hace progresar en la dirección de la fenomenología del espíritu de Hegel. Y, como el de Edipo, todos los demás mitos griegos son indisociables de la comprensión que por ellos el ser humano adquiere de sí mismo, del mundo y de su vinculación a la naturaleza y a lo sagrado.

B) La temporalidad diacrónica de la tradición

En analogía con la densidad significativa de los mitos griegos, un modelo semántico y diacrónico opuesto al del totemismo, es el que refieren, entre otras, las tradiciones históricas de Israel. Todo su relato es discurso en la diacronía: la temporalidad resulta la clave de su poder significante. No es el orden de las estructuras, de las combinaciones de oposiciones, sino los hechos históricos, las intervenciones temporales y salvíficas de Javhé, las actuaciones de sujetos individuales o colectivos, en fin, los acontecimientos, los que configuran la secuencia significativa. Si se prescinde de la nervatura diacrónica sobre la que todo eso discurre, habremos extraído del relato la causa formal de la significación.

En este tipo de mitos, el primado de la significación pasa del lado de la historia en

varios sentidos: primado de la historia en un sentido "fundante", puesto que todas las intervenciones de Javhé están marcadas por acontecimientos realizados en la historia; primado de la historia en cuanto que tales textos o tradiciones son indisociables de las reiteradas reinterpretaciones, en tiempos y lugares distintos; y primado de la historia porque la tradición y los textos significan en cada momento por la nueva temporalidad que reciben de la interpretación. Todo ello hace que

> la reinterpretación, por cada generación del fondo de tradiciones, confiera a esta comprensión de la historia un carácter histórico, y suscite un despliegue que posee una unidad significante imposible de proyectar en un sistema. Estamos ante una interpretación histórica de la historia (1969: 49).

Puesto que en los mitos y relatos de este tipo se produce la integración de tiempo, acontecimiento y actuaciones, el método de comprensión requiere un trabajo intelectual en el que se articulen "tres historicidades: la de los acontecimientos fundantes o tiempo oculto, la de la interpretación viviente por los escritores sagrados que constituye la tradición y la de la historicidad de la comprensión o historicidad hermenéutica" (1969: 50).

En conclusión, la preponderancia otorgada a la sincronía, conduce al estructuralismo a la dificultad para entender al hombre como ser en la historia, manteniendo sobre él la vigencia sintáctica de las clasificaciones míticas. Del mito sólo podemos extraer, según Lévi-Strauss, ciertos modos de operación del espíritu humano, pero nada nos dice "sobre el orden del mundo, la naturaleza de lo real, el origen del hombre o su destino" (Lévi-Strauss, 1971: 571). Ricoeur contesta preguntando reiteradamente: "Pero si yo no me comprendo mejor comprendiendo a los mitos, ¿puedo decir qu^ ellos tengan sentido? Si el sentido no es un segmento de la comprensión de sí, yo no sé qué es entonces". De ahí que Ricoeur no dude en calificar la empresa estructural como un formalismo absoluto, "un kantismo sin sujeto trascendental" (1969: 55) que pretende la homologación entre cultura y naturaleza. Lo que Lévi-Strauss acepta sin dificultad, puesto que su empresa no consistiría más que en "la transposición de la investigación kantiana al dominio etnológico".

La discusión con el estructuralismo aportó a la mentalidad hermenéutica, no sólo a la de Ricoeur, la exigencia de rigor que impone pasar por la explicación estructural para alcanzar la comprensión hermenéutica, superando la dicotomía explicar/comprender, clásica en la discusión sobre la metodología propia de las ciencias del espíritu y de las ciencias de la naturaleza. El respeto a la estructura de los textos no es banal admiración por lo pasado escrito tradicional, sino convicción cautelar sobre la autosuficiencia del presente para dotarse, sólo por sí mismo, de instrumentos adecuados para una comprensión del mundo y del ser humano, en la multiplicidad de sus experiencias. Prescindir de la significación inherente a la estructura de los grandes relatos simbólicos supondría dejar su sentido al arbitrio de una interpretación sin más garantía que la subjetividad del intérprete. Se trata, pues, de articular en un mismo acto explicación

estructural y comprensión hermenéutica.

7
La realidad de los textos y su verdad

Arriesgando las simplificaciones, una mirada sobre los capítulos anteriores justifica, entre otras, una genérica conclusión: la afirmación del *carácter eminentemente histórico de la comprensión,* indisociable del lenguaje constituido como mediación privilegiada entre el ser humano y el mundo, elevada su función a poder que procura el ejercicio mismo del comprender. Y esto no sólo en las hermenéuticas o, por motivos distintos, en el estructuralismo, sino también desde supuestos psicológicos o de la antropología cultural, confirmados por la relevancia que el lenguaje adquiere en los procesos de representación (*Vorstellung*) y su eficacia para la identificación de individuos y comunidades.

Vincular la comprensión a la interpretación de lenguajes y tradiciones culturales trae a primer plano dos series de cuestiones que intercambian su influencia. La primera obliga a detenerse en los problemas de método asociados a la interpretación lingüística de los textos; la segunda, más de fondo, se deriva de la pregunta por el grado de verdad que pueda atribuirse a las certezas alcanzadas por tal interpretación, sin prodigar indulgencia a su autoridad. La estrecha interdependencia de ambos asuntos advierte que pasar por alto las mediaciones metodológicas supondría limitar, en gran medida, la fiabilidad que pueda ser otorgada a los contenidos textualizados.

No pasar por los métodos ha sido, quizá, la causa de la escasa aplicación práctica de filosofías de innegable valor teórico. Tomando un ejemplo y arriesgando un juicio discutible, la pretendida fidelidad "antimetodológica" a Heidegger ha reducido en gran medida la eficacia reflexiva de las propias convicciones heideggerianas. Así parece mostrarlo la reiteración sofocante de la bibliografía sobre su pensamiento: prácticamente todo lo que se escribe sobre él es una reducción a su propio contenido, a sus mismas palabras, en las traducciones generalmente asociadas al vocablo alemán, incluso en obras de reconocido valor y tradicional autoridad, que se vetan toda continuidad hacia la aplicación de ideas de tan notable significación.

La obra de Gadamer da un paso adelante en dirección a la incorporación de las ciencias humanas (estética, historia, lingüística) en el proceso de la comprensión, pero no se entretiene tampoco en cuestiones de método, toda vez que la "experiencia" y la fuerza de la obra o del texto, sobrepujan cualquier metodología. Por eso "verdad" y "método" no son dos momentos epistemológicos distintos. Será necesario llegar hasta la obra de Ricoeur para encontrar en la secuencia de la fenomenología un impulso metodológicamente innovador y con evidente capacidad práctica para la interpretación de lenguajes y textos, a la par que con sugerencias que abren campos, transversales a la

filosofía y a la filología, de indudable interés en el contexto general de los saberes humanísticos. Desde el punto de vista de las ciencias del lenguaje, amansado el furor estructuralista, el generativismo, la pragmática y las diversas "lingüísticas del discurso", sobre todo la de Benveniste y, más tardíamente, la de Culioli y la notabilísima obra de F. Jacques (1980) han ido estrechando vínculos con las filosofías del lenguaje usual y con la propia hermenéutica, aportando un impulso fecundo, por lo que a los problemas de método se refiere, en el ámbito de la fenomenología.

En este contexto, el presente capítulo tiene un doble propósito, coherente con la relevancia que se reivindica para los métodos. En primer lugar y bajo el epígrafe, *la realidad de los textos*, extraer algunas conclusiones metodológicas coherentes con la proclamada primacía concedida al lenguaje, sobre la que han discurrido los capítulos anteriores. En segundo lugar, la invocada preeminencia que se les otorga, trae a primer plano el problema de *la verdad en los textos*, para poner en claro hasta qué punto, puesto que son tan importantes, podemos fiarnos de lo que dicen. El asunto no es ya plenamente metodológico, pero tampoco es disociable de criterios interpretativos que exigen cautelas de método.

7.1. La realidad de ios textos

No cabe duda que la reflexión puede permanecer en la analítica del ser-en-el-mundo, sin ir más allá de la descripción de su situación, pero nada obliga a ser heideggerianos, y son muchas las razones para no serlo del todo. Por eso la tentativa de comprender a un ente, el humano (*Dasein*), cuyo modo de ser-en-el-mundo es histórica, tiene más probabilidades de alcanzar su propósito *si la comprensión se mediatiza por la interpretación del lenguaje*, expresión privilegiada de su propia historicidad. Es evidente que primero somos seres en el mundo, pero el mundo no se nos da como realidad mostrenca o vacía, sino como significatividad textualizada, por eso el lenguaje es su mediación analógica y figurada. Sin asomo de idealismo, el lenguaje es el doble del mundo.

Pero la unidad ideal del lenguaje se parcela en modalidades empíricas y se diversifica en textos, cada uno de los cuales tiene entidad por sí mismo; es una obra que, por su propia textura o composición lingüística, engendra su propio mundo o referencia. Este "mundo del texto" –de cada texto– se constituye por la dialéctica de su *sentido*, inherente a la forma específica en la que se conjugan palabras y frases, y por el *contenido* o *referencia* que de ella se deriva. Así pues, la referencia no procede (sólo) de fuera, sino de dentro del propio texto. Lo que no puede ser asociado al formalismo estructuralista, puesto que el sentido es aquí indisociable de su propia referencia. Esto es lo que justifica hablar de "la realidad de los textos".

Si desde el punto de vista del análisis semántico, esto recuerda a Frege, desde el punto de vista ontológico evoca la tradición hermenéutica –no sólo a Heidegger– al advertir que la dimensión lingüística es preestructura de la comprensión ontológica, puesto que la realidad de los textos la preceden y, en gran medida, la prejuzgan. Lo que, en términos de la pragmática lingüística puede sintetizarse con Bakhtine afirmando que "la proposición es un elemento significante del enunciado en su totalidad y adquiere su sentido definitivo solamente en ese todo", que se alcanza cuando la referencia se asimila a la construcción de la representación del discurso (Bakhtine, 1984: 289 y ss.). Por tanto, si el enunciado de una proposición es un "acto de referencia", lo será con más razón el conjunto sistemático y coherente de las proposiciones que configuran cualquier texto con sentido. Eso justifica hablar del "paradigma del texto" o del "texto como paradigma" en cuanto que su propia entidad escrita *a)* lo disocia de su autor, *b)* fija su significación y referencia, *c)* despliega nuevas posibilidades referenciales, *d)* abre a renovadas lecturas (Ricoeur, 1986: 199).

7.1.1. La objetividad estructural de los textos

El texto no es discurso hablado y, por tanto, la relación entre texto y lector no es equivalente a la de dos dialogantes que regulan su propia interlocución a partir de la reciprocidad por la que, paso a paso, se van estableciendo los valores semánticos que

sustentan la conversación. Entre texto/escrito y lector/intérprete no se da tal reciprocidad, en cuanto que el texto es obra objetivada y no discurso temporalmente actualizado por los efectos del habla y en él se desprende la significación de toda intervención presencial subjetiva. El lector, a su vez, lee igualmente desde una exterioridad o situación de alienación respecto al ámbito textual. Es la *irreductible alteridad* de uno respecto a otro lo que impide la anulación de uno por el otro, riesgo siempre posible en el diálogo. Esto quiere decir que el texto se hace análogo a la entidad de cualquier otra obra, monumental o documental.

Como en toda obra, el texto está configurado por elementos estructurales y compositivos específicos, que constituyen los mecanismos de su propia expresividad. Su peculiar *estructura lingüística,* tanto en lo que atañe a la combinación de los signos como a la organización de las frases, demanda que sean explicados los tipos y clases de sus relaciones, su método expositivo, la naturaleza de su lógica y si ésta es inductiva, deductiva, expositiva, etc. Explícitamente su *género literario* condiciona la propia intencionalidad significativa, que no se genera del mismo modo en la novela o en el ensayo, en la obra teatral o en el poema. Ni es lo mismo describir que cobijarse bajo el uso de asociaciones y analogías. Su *estilo peculiar* introduce recursos y mecanismos singulares de expresividad: estilos directos, alegóricos, figurativos, encaminados a efectos sentimentales, emotivos, fantásticos, etc. Todo este campo, no menos sugerente que solícito de cautelas, encuentra el lector/intérprete y se le brinda como mediación de la interpretación. Una exigente y matizada metodología de "comentario de textos" se hace indisociable, por tanto, de la comprensión del sentido. Este paso por la "literaridad" no es propiamente "hermenéutico" pero no atender sus exigencias supondría dejar "el texto" y "su verdad" al arbitrio del lector/intérprete, sin garantía para una interpretación no asimilable a la proyección del lector sobre el sentido textual.

Si sentido y referencia son intrínsecos a la fijación textual, ellos se liberan tanto del autor y sus intenciones, como de cuanto puedan haber comprendido sus primeros y sucesivos lectores o intérpretes. La significación se disocia, pues, tanto del tiempo original como de la diversidad diacrónica de interpretaciones, para quedar asociada a las condiciones intemporales de la escritura. Se toma así distancia respecto al romántico movimiento de la "empatia" (*.Einfuhlung*) que asimilaba la interpretación a la congenialidad con el autor y sus condiciones y motivaciones originarias, que Schleiermacher en parte patrocina.

Si estas exigencias no van, en apariencia, más allá de lo metodológico, lo cierto es que prejuzgan sustancialmente el valor del significado, puesto que ahora la interpretación se enfrenta a la intencionalidad semántica que emana de la propia textualidad, convirtiéndose en una *operación del texto sobre si mismo.* Ello requiere el trabajo de "maquinar" los textos: determinar sentido y significado por partes para relacionarlas con el todo y, viceversa, desde el todo revalidar las partes y distinguir la diversidad de niveles y mecanismos compositivos y estilísticos, para sacar a la luz la semántica que se abriga en la propia estructura. Con ello se habrán tomado en el plano semántico la serie de cautelas metodológicas y analíticas que pide el nivel sintáctico.

7.1.2. Inmanencia y apertura del sentido

Los mecanismos lingüísticos que fijan el sentido, al estar consolidados en un texto escrito en sí mismo intemporal generan su propio horizonte de sentido por el que quedan superadas las perspectivas circunstanciales de la significación: los textos tienen como referencia, un mundo (*Well*) y no una drcunstancia (*Umweli*), escribe Ricoeur. Al lector, por tanto, le brinda amplitud y posibilidades que se incrementan si se piensa que, exento de ideología excluyeme, un texto reclama la lectura de otros. Interpretar consistirá, precisamente, en sacar a la luz las posibilidades referenciales abiertas por el texto e inscribirse en su secuencia significante, en su propio "horizonte de mundo". Ahora bien, la interpretación, como esencial cautela, no buscará tanto la "fusión", como pide Gadamer, cuanto la *confrontación de los dos horizontes:* el del texto y el de su intérprete. Confrontación porque, en principio, no hay razones para que nadie renuncie a su propio horizonte de mundo, y la actitud lectora se sustenta sobre el reconocimiento de la alteridad de lo leído, cuya objetividad permite, en primer lugar, elevar el sentido textual a mediación de la comprensión del yo, trayendo a la luz la contingencia de sus certezas y encarándolo con nuevas posibilidades de mundo. Y, en segundo lugar, el "horizonte del texto" actúa como estructura de precomprensión que invalida la falaz alternativa entre tradición y actualidad. Entre ellas "hay", "están" los textos que se interponen, no para hacer llegar un mensaje extraño a nuestra actualidad, sino como contrapartida de sentido que contribuye a transformarla a través de significados que, impensados quizá por la urgencia de lo cotidiano actual, son rememorados por los textos libres de malentendidos y coacciones. Los textos hablan siempre por sí mismos con libertad y sinceridad, a condición de que sea reconocida y respetada su literaridad.

El sentido textual es, pues, espacio abierto, no colonizado, al tiempo que se ofrece como predio sobre el que puede asentarse incesantemente la apertura de la imaginación teórica y práctica. Admitir la inagotable herencia de la textualidad otorga un lugar de privilegio humanizador al ámbito literario. Lo que, a pesar de la invasión universal de la imagen, no puede dejar de ser fomentado en las sociedades más avanzadas.

7.1.3. Los textos filosóficos y su interpretación

Por grande que sea la dificultad para fijar fronteras, la literatura aceptada usualmente como "filosófica", sin privilegio sobre cualquiera otra, invita a concluir que la significación de una filosofía debe ser apreciada al trasluz de la significación textual. Esta afirmación de Perogrullo no es indiferente puesto que desplaza la significación hacia la propia inmanencia textual, prescindiendo de otras connotaciones históricas o culturales. En consecuencia, interpretar a Platón o a Hegel será una operación dirigida, antes que a otros problemas, a un texto y no a un contexto psicológico, histórico, problemático, etc. Asunto que adquiere mayor pertinencia si se piensa en la diversidad, incluso contradictoriedad, de las opiniones que se sedimentan en los textos "filosóficos". ¿Cómo

interpretar tan notoria disparidad en relación con cualquier pretensión de verdad? Textos tan enfrentados, ¿no son un motivo más para el desconcierto que pistas para el acierto, sobre todo cuando a partir de ellos se pretende justificar una opinión o saber lógicamente aceptable? La pregunta puede contestarse sin apremio si se atiende a la conexión reflexión/experiencia.

Aunque cada filosofía es históricamente indisociable de las condiciones originarias de su autor enfrentado reflexivamente a las solicitudes de su propio mundo, lo que realmente sus textos transmiten es una forma original de reflexionar la experiencia. Es la experiencia, no limitada a su sentido empirista, el presupuesto que origina la significación. Experiencia como percepción o conocimiento inmediato de algo, que recubre lo externo y lo interno, lo sensible y lo suprasensible, real o simplemente imaginado.

Hegel, con todo realismo, advierte: "Es importante que la filosofía se entere de que su contenido no es otro que [...] la realidad efectiva" (Hegel, 1997: 105). "Realidad efectiva", esto es, la realidad en cuanto productora de efectos *(Wirklichkeit)* es el sustrato sobre el que recae la permanencia reflexiva que confiere vida e historia a la filosofía. Cada texto filosófico, en consecuencia, es la particular manera de trenzar lingüísticamente la conjunción de realidad efectiva y reflexión racional, de tal modo que es esa estructura significante la que encuentra su lector o intérprete. Esto quiere decir, en contra del propio Hegel, que ninguna filosofía supera o subsume a la anterior en un proceso dialéctico que encuentra lo más verdadero en lo siempre posterior, sino que todos los textos coexisten con idéntica temporalidad. Por eso, en cuanto a su significación, no hay filosofías más antiguas ni más actuales. Es esta identidad sincrónica la que encuentra cada intérprete, filósofo o no, cuando afronta la "realidad efectiva" de su tiempo. En tal empeño, todo un sustrato de significación le precede ofreciendo a la reflexión un horizonte de sentido que la libera de las limitaciones y coacciones asociadas a su circunstancia y que, a su vez, se propone como contrapartida crítica a las propias convicciones y certezas.

En consecuencia, en la medida en que la reflexión actual se vea requerida por la voluntad de verdad, se sentirá obligada a la relación de lectura e interpretación de la diversidad de textos hechos ya tradición. La comunicación con ellos se eleva entonces a estructura de conocimiento verdadero, en cuanto que cada filosofía es significativa en la medida en que concurre a revalidar su sentido por todas las demás. Esto supone una permanente confrontación, más o menos polémica, en todo caso interlocutiva que, de acuerdo con Kant, hace de la filosofía no un saber sino una actividad que, como toda actividad, no podrá ser sino acto personal y actual, pero incesantemente revalidado por la circularidad comunicativa con otros modos de reflexionar, esto es, con otros textos. Se constituye así un "círculo hermenéutico" en el seno de la propia historia de la filosofía, que no es vicioso sino eficazmente productivo, en cuanto que cada acto reflexivo se ve sometido al automatismo crítico derivado de la circularidad comunicativa (Jaspers, 1961: 167; Ricoeur, 1990: 23-60).

Tal circularidad otorga significación filosófica a la *Historia de la Filosofía*, de tal modo que los textos de Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Hegel o Marx, etc.

tienen carácter filosófico en la medida en que sean interpretados como contribución, concurrente con los demás, al empeño de repensar más y desde otros puntos de vista la experiencia actual. Esto supone, en consecuencia, que a la *Historia de la Filosofía* –como conjunto de "filosofías"– se le otorga la densidad de estructura objetiva de sentido o ámbito "precomprensivo" en relación con la subjetividad reflexiva.

De tales supuestos se concluye que todos los textos tienen igual valor epistemológico, en cuanto que ningún punto de vista puede ser descartado. Por eso no puede hablarse en filosofía de "ortodoxias" y "heterodoxias", en cuanto que la interpretación acepta el prejuicio según el cual todas las filosofías *están* en la verdad, a la que cada una concurre con su modo específico de buscarla, acorde o no con otros modos y métodos. Lejos del escepticismo o del relativismo, la adhesión convencida a una forma de pensar exige pasar, con mayor apremio, por cuantos la contradicen. Por eso el no tomista deberá estudiar con atención los textos de Santo Tomás, y el no marxista los de Marx, así como el crítico o admirador de la llamada "posmodernidad" no podrá serlo sólo desde sus textos.

Tales supuestos, aquí sólo advertidos como cautelas metodológicas, están cargados de consecuencias para hablar de la "verdad de o en los textos", como se hará enseguida.

7.1.4. Analogía entre significación textual y experiencia significada

Bajo este genérico enunciado se da un paso más en la configuración de criterios para una metodología de la interpretación. El asunto se reduce a saber si puede hablarse de modo indistinto de "lenguaje", "textos" o "textualidad", como si de todos homogéneos se tratase. No parece que pueda ser así, puesto que las modalidades de las formas de expresión son innumerables. Eso suscita el problema de si hay alguna conexión, analógicamente fundada, entre significante lingüístico y realidad significada. La respuesta, sin muchas vacilaciones, es que tal vinculación es efectiva y no puede ser obviada por la interpretación. Para evitar ambigüedades parece aconsejable recurrir a ejemplos, tan elocuentes como problemáticos, pero que hacen explícita una cierta práctica hermenéutica en la que el momento de la interpretación (*Auslegung*), se asocia con el de la apropiación del significado (*Aneignung*), evocados ya con Husserl al inicio del capítulo cuarto.

El primer ejemplo paradigmático de lo que se pretende decir aquí puede ser Platón, si se atiende a dos procedimientos, aunque no exclusivos, del llamado *método platónico*: el *diálogo* y el recurso al *mito* y a la *alegoría.* El diálogo, compuesto más en forma de discurso declarativo que dramático o narrativo, puede ser considerado como una forma expresiva no accidental ni ajena a los problemas de fondo del platonismo. El proceso dialógico de clarificación mutua por las palabras marca el itinerario interior del alma en relación con la verdad, que se produce según "un discurso silencioso del alma consigo misma" (*Teeteto*, 189e-190a). A esta fatigosa explicitación o *maiéutica* interior que va de lo incierto a lo cierto, sólo la sucesiva interlocución del diálogo puede aproximar. Y si

cada uno de sus escritos se va configurando por el intercambio de razones como aproximación dubitativa a lo que se propone, la obra platónica, en su conjunto, va avanzando como un diálogo consigo misma. Sus conclusiones no son definitivas en los primeros diálogos (*Eutifrón, Hipias mayor, Protágoras*, *Lisis, Crátiló*); promueve después la actitud de búsqueda o ascenso por la "dialéctica" ascendente, aunque no motivada por el lenguaje, en *República, VI;* se aviva luego por aporías en diálogos como *Teeteto* y *Parménides*; y propone al fin el conocimiento analógico de la naturaleza del alma/entendimiento, por mediación del discurso, en obras finales como es el *Sofista.* No en vano Jaspers interpretará después el diálogo como la estructura misma del pensamiento cognoscente.

De modo específico, si Platón recurre a la *analogía y* al *mito* para expresar la naturaleza de la idea es porque ésta no es analogable con el concepto universal ni asimilable a entidad reificable, ni siquiera intelectualmente. Y porque el proceso de aprendizaje del conocimiento verdadero no cabe en la relación sujeto/objeto, la alegoría de la caverna en *República, VII* o los bellos mitos del auriga en el *Fedro,* vienen a socorrer lingüísticamente esa insuficiencia. Y, del mismo modo, el problema de la verdad no se agota en las concesiones del conocimiento intelectual, por eso los mitos acuden a su ayuda, como explícitamente se reconoce en *Gorgias* (523a, 526b) en cuanto que el logos que en ellos se expresa no es decible por el lenguaje directo. Y no es un capricho aproximarse a la "idea en sí" a través de un estilo indirecto, puesto que el modo de manifestarse de ésta no es directo. La genialidad platónica radica precisamente en hacer explícita, estilísticamente, la bifurcación de la significación, implícita en todo lenguaje con sentido. En efecto, el *acto de nombrar* realidades empíricas supone: *a)* dirigirse directamente a la cosa para atribuirle *significado* (a este objeto lo llamo "libro"), *b)* dirigirse a la *significación* ideal o "en sí misma" que justifique su nombre (la "idea libro"). Sin la "existencia" de la significación ideal trascendente o idea en sí misma, dar nombre o significado a una cosa no tendría más fundamento que la voluntad del locutor, haciendo imposible la interlocución y, con ella, el lenguaje mismo.

No es menos elocuente la correspondencia estilo/realidad, en el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles. El libro comienza planteando en el capítulo primero la distinción entre los tres tipos de sustancias, para acceder en el sexto a considerar la posibilidad de la existencia de la sustancia suprasensible, inmóvil y eterna, asimilada a un Primer Motor. Los capítulos finales del libro, del sexto al décimo, se dedican a esclarecer el tipo de causalidad que ella ejerce, su naturaleza y su número posible (una o varias). Todos estos pasajes son el *testimonio de una vacilante secuencia* que discurre sobre la figuración simbólica, dando la pista de la sucesiva imposibilidad de categorización racional de lo suprasensible. En el capítulo séptimo, para aclarar la forma de causalidad de la sustancia primera, se recurre al bello símil del amor, de tal modo que el primer motor "mueve como objeto de amor, mientras que todas las demás cosas mueven siendo movidas" (*Metafísica,* 1072b, 3). Por tanto, la suya es una causalidad no eficiente sino ideológica, radicada más en las cosas que en sí mismo, al ser amado y apetecido por ellas, sin que él las ame. El resto del capítulo sigue recurriendo a la analogía entre vida e

inteligencia y sólo el recurso a las analogías hace comprensible que la sustancia primera aparezca como pensamiento que se piensa a sí mismo (1074b, 34, 1075a, 4-10). Pero el capítulo décimo es la culminación que confirma la conexión decir/dicho. En efecto, al plantear el problema de la unicidad o multiplicidad de este género de sustancias, Aristóteles se atiene primero a la lógica de la jerarquización de la diversidad de motores, pero, incapaz de un razonamiento concluyente, cierra el libro remitiendo al lector a la interpretación del verso del poeta: "El gobierno de muchos no es bueno, uno solo sea el comandante (*koíranos*)" (1076a, 4). A la postre, la naturaleza de la sustancia primera es indefinible o no sometible a los conceptos: sólo la imagen puede abrir el curso del pensamiento hacia su comprensión.

Continuando con otro ejemplo más actual, es bien conocido el tópico según el cual el lenguaje de Nietzsche es alegórico. Así es por doble motivo: por su propia estructura aforística y sentenciosa y por el recurso a los tropos, particularmente a la metáfora y al símbolo. Ambos procedimientos, siendo estilísticos, no son accidentales en relación con su afirmación de la impulsividad vital o fuerza móvil que sustenta y a la vez dinamiza a los seres. La renuncia al discurso articulado a partir de la secuencia lógica de razones guarda relación directa con el rechazo de un logos, ser y/o fundamento. Y si cada una de las realidades, sobre todo el ser humano, no es concebible a partir del principio de razón suficiente, sino como manifestación de la fuerza, el lenguaje más adecuado para expresarlo es el *aforismo*. El aforismo, como con perspicacia entiende G. Deleuze, es la expresión de un estado de fuerza, de una vivencia y reproduce situaciones vividas que no pueden ser traducidas en forma de representación, en cuanto que ésta, propia del discurso filosófico, es ya un debilitamiento de la intensidad de lo vivido a través de la elaboración de conceptos (Deleuze, 1973: 167 y ss.). El aforismo no es, pues, el significante de un significado, sino síntoma de una fuerza. De ahí que los aforismos no formen un sistema significante, puesto que van siendo cargados de significación en dependencia de la situación de fuerza con la que el lector lea en cada momento.

Pero la relación dicho/decir se refuerza si se tiene en cuenta el recurso a la *alegoría* por parte de Nietzsche. Los nombres, reales o ficticios, no tienen valor denominativo o, si se prefiere, no designan personas o cosas, en coherencia con el esencial pluralismo o variabilidad de los valores que se les van asignando. Sean nombres propios –Sócrates, Cristo, Julio César, Napoleón...–, figuraciones ficticias como las de Zaratustra o Superhombre y la imaginativa serie de figuras simbólicas que recubren todo el *Así habló Zaratustra*, no puede ser interpretada sino como símbolos de situaciones intensivas o valores y contravalores en relación con la Voluntad de poder que, como acertadamente interpreta Heidegger, representa la suprema estructura del ente, el proceso de su objetivación y, por tanto, el repliegue o la ocultación del ser (Heidegger, 1961, I: 209; II: 265). Por eso todos los nombres y símbolos no designan realidades sino que despliegan la significación en la medida en que se van relacionando con todos los demás en un proceso de autointerpretación interna del texto a partir de sus propios recursos simbolizadores y estilísticos.

Dentro de este proceso, la heterogeneidad de símbolos que Nietzsche hace confluir

en *Así habló Zaratustra,* además de una prodigiosa obra de arte, es la más adecuada y cabal forma de expresión de la experiencia ontológica (o antiontológica) que su autor quiere transmitir. En este sentido puede decirse que el libro está ordenado a partir de la lógica de los símbolos. Y así parece confirmarlo desde las bellísimas páginas del "Prólogo de Zaratustra" en donde, con la predicación del "superhombre" y del "sentido de la tierra", la condición humana aparece al trasluz del simbolismo de la cuerda tendida sobre la plaza del pueblo, en la que el volatinero pierde la cabeza y desde la que se precipita para morir a los pies de Zaratustra (Nietzsche, 1973: 39 y ss.). Es todo un sentido ontológico y antropológico a cuya comprensión sólo la transgresión imaginativa ha podido aproximarse con más lucidez que el discurso conceptual.

Un último ejemplo puede ilustrarlo el lenguaje de Heidegger. Es bien conocido el problema que genera su propio discurso, no sólo por la dificultad de la traducción, sino por la singularidad de su propia lexicalización original en alemán. No parece probable que esto sea una ocurrencia del filósofo de la Selva Negra, empeñado en hacerse enigmático, sino la exigencia de respuesta a la serie de relaciones que se derivan de las conexiones *ser/tiempo/ser-ahí/modo de ser*. La complejidad de las dependencias entre lo fundante ontológico (*ser*) y lo óntico fundado (*ser-ahí),* así como la relación entre el ser como estado abierto y el tiempo de su realizarse, franquea el paso al "modo de ser" propio de la "cosa al uso" que nos sitúa en un ámbito de facticidad, ininventariable en las situaciones y, por tanto, inabarcable por el léxico. De este modo la cosa en su "ser a la vista" (*Yorhandenheit*) o como "ser a la mano" (*Zuhandenheit*) no equivale a modos de expresión sino a situaciones reales muy difícilmente expresables, si no es a través de perífrasis en las que se contraigan *el qué* con *el cómo* con *el dónde* con *el cuándo* y con *el para quién*. Del mismo modo, en *Caminos de bosque* todo el contexto, por ejemplo, de "Y para qué poetas", se mueve entre innumerables cautelas sobre la interpretación del lenguaje poético, que "no dice nada directo sobre el fundamentó de lo ente" (Heidegger, 1998: 230), evitando atribuirle la capacidad de revelar o manifestar directamente el ser. Y esto porque el fondo ontológico no es revelable más que en el riesgo de su voluntad de revelarse. ¿Gomo aproximarse a esta "meta/experiencia", si se permite la expresión, sino por una permanente *oscilación entre el decir y el ocultáronle* atraviesa estos escritos últimos de Heidegger?

De los ejemplos aducidos pueden seguirse dos corolarios. El primero atiende más al autor y advierte sobre el *carácter derivado de los enunciados filosóficos.* En un sentido no ya heideggeriano, la condición relativa puede ser aplicada al propio género y estilo de las filosofías, en las que no es infrecuente que el modo de decir, el tipo de lenguaje y de argumentación, de exposición y simbolización, sean coherentes con el modo de entender el autor aquello de lo que habla o sobre lo que juzga. Pero no menos atendible es el segundo corolario, que concierne al intérprete, y llama la atención sobre la exigencia de no desvincular la interpretación de los textos de experiencias y motivaciones específicas del lector/intérprete. Éste no se presenta ante los textos como neutro o pasivo receptor de impulsos significantes, sino como sujeto activo, dotado de esquemas mentales y prácticos que debe poner en ejercicio para interpelar, a partir de ellos, la significación textual. El

lector habrá de activarse a sí mismo para que el texto libere su plenitud significativa.

7.1.5. Fenomenología de la lectura

En todo este contexto, no dejan de ser sugerentes algunas conclusiones derivadas de la conocida como "fenomenología de la lectura", asociada a la llamada "Escuela de Constanza" y a la orientación literaria divulgada como "estética de la recepción". Entre filosofía y literatura, con pretensiones de actualidad original, sus tesis no dejan de reiterar lugares comunes aceptados ya por la larga tradición hermenéutica, que aquí se retoman bajo esta nueva formulación.

La obra de Wolfgang Iser, sobre todo su libro *El acto de leer. Teoría del efecto estético* (1987), no es ajena a las inquietudes que, a partir de los años cincuenta, tuvieron en Francia notable desarrollo, motivadas por la preocupación de rescatar los textos de Nietzsche de la interpretación pervertida que había fomentado el nazismo. Tarea encomiable que encabezan J. Walh, Bataille, Klossowski, Deleuze, en *Acéphale.* Tampoco las ideas de Iser parecen extrañas a la obra de Sartre, sobre todo a *¿Qué es la literatura*? (Sartre, 1949).

Para Iser, una teoría de los textos literarios ya no puede prosperar sin la inclusión del lector. Es una evidencia de nuestra actualidad. Pero esto significa que el lector ha avanzado a ser la 'referencia sistemática" de aquellos textos que cobran su pleno sentido sólo en los procesos de reelaboración que ellos mismos han ocasionado (Iser, 1987: 64). En la obra literaria debe buscarse una experiencia fenomenológica de la lectura, a través de la interacción presencial (fenomenológica) del texto, entendido como acontecimiento, y del lector. En esta experiencia el texto brinda las *palabras*, el sustrato y el lector la *significación.* La lectura buscará la coherencia entre ambas, ya que el texto no está llamado a persuadir. Eso es posible porque todo texto es una reserva de significado que, siguiendo a Merleau-Ponty, debe ser sometida a "deformación coherente" que consiste en una proyección recíproca, no construida por correspondencias conocidas, sino a través de la "irritación" de uno por el otro, de tal modo que sólo mediante la "deformación se construye el sistema de equivalencia del texto" (Merleau-Ponty, I960: 136). En este proceso lo familiar se desfamiliariza y lo concreto es sólo elemento para la fabulación.

Esto, naturalmente, exige un terreno común, un ámbito de experiencias –del estar implicado– en el que texto y lector puedan situarse y una serie o repertorio de códigos, de lugares comunes o referencias expresivas propios de una comunidad lingüística. Una especie de "esquemas" básicos textuales que, de hecho, el lector debe desprogramar. El texto, en fin, no es el lugar de la expectativa, de la sorpresa o de la decepción: éstas son reacciones que se derivan de enfrentarse al texto, no como a un hecho objetivo, sino como a un acontecimiento real al que respondemos. Por tanto, el sentido de la obra lo produce el lector. Y "como correlato de la conciencia del texto, experimentamos su sentido como realidad" (Iser, 1987: 208).

Iser confirma la relación texto/lector recurriendo a la teoría de la interacción de Edward E. Jones y Harold B. Gerard, según la cual se pueden distinguir cuatro tipos de interacción, todos basados en la contingencia: pseudocontingencia (A y B conocen los códigos), asimétrica (A se somete a B), reactiva (A y B renuncian a su propio plan y se someten al nuevo derivado de la interacción A/B), recíproca (A y B se someten a su plan y a la reacción de su interlocutor). De ello se concluye que: *a)* la contingencia es el fundamento constitutivo de la interacción; *b)* nunca es previa a la interacción, sino que se origina por ella; *c)* la interacción somete "los planes de conducta" de los interlocutores a situaciones cambiantes.

Por la interacción se produce una cierta corrección de la representación, puesto que se funda en la *no-cosa,* en cuanto que desconocemos cómo nos experimenta el interlocutor. Es en esta indeterminación donde se originan múltiples posibilidades comunicativas, lo que equivale a elevar la negatividad (lo no dicho) a símbolo generador, a supresora de deformaciones y a presagio de lo no conceptualizado (Iser, 1987: 341). Con ello volvemos a Merleau-Ponty: la falta de un signo puede ser ella misma un signo y hablar no significa adjudicar una palabra a cada idea porque entonces quedaríamos fijados en el silencio, puesto que el signo se extinguiría ante el sentido. Sin embargo, vivimos en el lenguaje y éste significa cuando renuncia a expresar la cosa misma, cuando desiste de copiar la idea y se deja "disolver por ésta y producir de nuevo". El texto, pues, brinda un espacio de indeterminación, tanto más grande cuanto mayores sean sus posibilidades esquemáticas. Por eso los espacios vacíos forman parte de su estructura funcional.

Iser cita a Sartre y a Merleau-Ponty, una vez a Gadamer y ninguna a Heidegger, Derrida o Ricoeur. Pero lo cierto es que suena a heideggeriano y se hace eco de un ambiente no citado que, como es comprobable, aquí hemos ido evocando con reiteración en capítulos anteriores.

Dentro de esta misma atención a los textos, que generaliza la Escuela de Constanza, se encuadra la conocida como "estética de la recepción", representada por Hans Robert Jauss, sobre todo con su obra, de notable solidez, que lleva el sugestivo título *Experiencia estética y hermenéutica literaria* (1986).

La experiencia estética, muy en proximidad a Baudelaire (*Le Cygne*), parte del alejamiento, más bien rechazo, de la estética platónica y de toda poética del recuerdo, que pretendiera abrirse hacia modelos ideales ("La cornada liberadora del recuerdo"; p. 376). Frente a la estética mimética o realista, la prerreflexiva se orienta a la apertura a "otro mundo-más allá de la realidad cotidiana" y es, también en nuestros días, el paso más importante hacia la experiencia estética (p. 33). Cierto que el texto sobrepasa la experiencia cotidiana y el mundo usual, pero Jauss, rompiendo con la autonomía del genio e invirtiendo los modelos, insiste, con Baudelaire, en que el genio, además de crear mundos posibles, es quien tiene capacidad "para reproducir, con su carácter inicial y toda su significación, un mundo conocido, previo y que se ha vuelto extraño" (p. 42).

En consecuencia, el genio se dirige al mundo en su carácter originario olvidado o reprimido, cuya realidad debe ser devuelta a la conciencia. Freud y Proust se dan aquí la

mano. La obra literaria, en consecuencia, traslada todo el mundo de las ideas y el ámbito mítico, al mundo real en el que debe aparecer superando su aspecto cotidiano. En consecuencia, el signo y la alegoría, la apariencia externa y la significación, en fin, la imagen y su significado, no remiten a una verdad atemporal, sino que se solidifican y convierten "en un *signum* indescifrable del mundo de las cosas y, precisamente por eso, constituyen el eje en el que se realiza el cambio de fuera hacia dentro..." (p. 375). Ésa es la razón por la que Baudelaire es genial: aparta de lo cotidiano, pero luego vuelve a hacerlo aparecer transformado por la imaginación como *sensation du neuf,* en una belleza inesperada (preanunciando así a Mallarmé). Y si eso es propio de la lírica, no es exclusivo porque es característico de toda obra literaria.

Se pueden obtener resultados estimulantes ampliando las conclusiones de Jauss hacia la lectura e interpretación de cualquier texto. A pesar de la legitimidad de la empresa, no parece fácil descartar ciertas cautelas en un proyecto no estrictamente inventivo sino reflexivo. En primer lugar, como hemos comentado, es ineludible la exigencia de respeto a la estructura lingüística, si se quiere mantener un cierto reconocimiento del orden semántico. El *texto como texto* es ámbito por sí mismo significativo, con no pocas virtualidades para mediar entre las instancias más adheridas a la tradición y las que promueven su crítica.

En segundo lugar, la significación no se origina solamente a manera de diálogo entre individualidades, lector y texto, sino de la *confrontación* entre obra e intérprete que pertenece, siempre y por adelantado, a una determinada comunidad de hablantes, en ningún caso ajena a tópicos, prejuicios y formas usuales de entender las cosas. Situación que exige una previa labor "reflexiva" que haga surgir los lugares comunes propios de la experiencia cotidiana, en nuestros días oculta tras la complejidad de las tramas comunicativas distorsionadas y alienadas, que pide un doble empeño simultáneo y complementario: *reflexionar* la experiencia cotidiana para ampliar los estímulos perceptivos dirigidos a la amplitud significativa de los textos; *leerlos* grandes textos para reencontrar por su mediación el sentido de lo originario, de lo auténtico y no alienado. *Los textos están ahí* como "sentido" prejudicial a partir del cual puede ser repensada la experiencia cotidiana o existencial, que, en reciprocidad, provoca la interpretación creativa de los propios textos.

Por último, todo texto ejerce su eficacia en un contexto u *horizonte que podemos llamar de expectativa,* radicada tanto en su textura lingüística como en la experiencia cotidiana. *El Quijote* tuvo eficacia significativa no sólo porque sus lectores conocían las novelas de caballería, sino porque, más o menos conscientemente, esperaban un horizonte social o histórico con mayores y mejores ideales que aquellos que les tocaba vivir. Eso supone, sin idealismos, que la comprensión de los textos guarda relación con la conciencia que el lector tiene de sí mismo, de la comunidad o sociedad a la que pertenece e incluso del horizonte de humanidad para él deseable. Tales expectativas, con frecuencia radicadas en ámbitos poco precisos de la conciencia individual o colectiva, por una parte afloran con la lectura y, por otra, son los elementos vividos que acrecientan la capacidad significativa de lo que se lee.

7.2. La verdad en el lenguaje

Sea cual fuere el orden en que nos movamos, del científico al sentimental, decir que algo es verdadero supone someterlo a ciertas condiciones de objetividad que lo hagan comunicable y corn-partible, de tal modo que lo subjetivamente cierto exige su justificación ante otros para alcanzar la condición de verdadero. Con más exigencia, un conocimiento científico es verdadero en la medida en que sea aceptable por la comunidad científica. Y si hablamos de sentimientos y afectos verdaderos es porque los otros los comparten o presumimos que los comparten. Incluso hablar de 'Verdad revelada" en el ámbito de las creencias se inscribe en un concepto que presume la "revelación" como palabra dirigida, no a una persona individual, sino a un pueblo o comunidad. En fin, la verdad no es disociable de las condiciones derivadas de la intersubjetividad, por doble motivo: porque es siempre realidad compartida y porque no puede ser alcanzada de modo individual o solipsista.

7.2.1. Verdad y comunicación

Esta situación de la verdad la expresó con claridad el propio Aristóteles quien, perspicaz y genialmente contemporáneo, alude al problema comenzando el libro segundo de la *Metafísica* donde dice textualmente:

> La investigación de la verdad es, en un sentido, difícil, pero en otro fácil. Lo prueba el hecho de que nadie puede alcanzarla dignamente, ni yerra por completo, sino que cada uno dice algo acerca de la naturaleza; individualmente, no es nada, o es poco lo que contribuye al conocimiento de la verdad; pero de la unión de todas las contribuciones individuales se obtiene un resultado considerable (*Metafísica, II,* 1, 993a, 30 y ss.).

Aristóteles continúa señalando las razones de la dificultad. Son de dos clases: unas radican en las cosas mismas, puesto que ellas no se nos brindan diáfanas, desplegando ante un solo observador o investigador todos sus sentidos y recovecos; otras son debidas a las limitaciones características de nuestro entendimiento, puesto que "el estado de los ojos de los murciélagos ante la luz del día es también el del entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza" (*Metafísica,* 993b, 10-11).

La realidad de cada cosa quiere evitar su secuestro intelectual. Cada ser, acontecimiento y de modo eminente cada uno de los seres humanos, son un "mundo" a cuyo acceso no nos es dada aproximación pronta y exacta ni, desde luego, no con un solo método. Por otra parte, nuestro entendimiento razona y conoce, pero con una limitación y contingencia que no es necesario demostrar: todos tenemos constancia de lo poco que sabemos y de lo mucho que nos ha costado aprenderlo. Dificultades ambas no coyunturales sino estructurales, tanto de la realidad como del entendimiento, que hacen de la verdad una *idea límite*, un horizonte al que se tiende más que un estado que se alcanza. Tarea en la que unos llegan a más y otros a menos y a la que contribuyen

incluso quienes lo han intentado sin conseguirlo. Por eso seguirá diciendo Aristóteles:

> Estemos agradecidos no sólo a aquellos cuyas opiniones podemos compartir, sino también a los que se han expresado más superficialmente, pues también éstos contribuyen con algo, ya que desarrollaron nuestra facultad de pensar (ibíd., 993b 12 y ss.).

La verdad-en consecuencia-no es patrimonio sólo de los que aciertan; pertenece a la comunidad de quienes la persiguen. Todos cuantos contribuyen a proseguir su búsqueda, con mayor o menor fortuna, están en la “verdad”, porque su posesión es similar a la del camino al que pertenece el aquí y el más allá. Y así como “se hace camino al andar” se alcanza la verdad buscándola, como confirma, no sólo la intuición poética, sino también la lógica racional, que Poincaré expresa convencido de que “los científicos avanzan, pero la verdad retrocede”. Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás, Jaspers y con ellos Ortega, Heidegger, Ricoeur, y buena parte de la filosofía y la ciencia contemporáneas, suscribirían las palabras aristotélicas, las de Machado y la convicción del científico francés.

Pero si las limitaciones no conducen al escepticismo, sí imponen exigencias de fidelidad a la lógica de la investigación y a las demandas del entendimiento, que establecen la diferencia entre verdad y certeza: algo pueda ser “no verdad” de hecho, pero será cierta para cuantos han investigado con rigor y fidelidad a sí mismos en una *perspectiva de totalidad* o idea límite que confiere sentido teleológico y unificador a la pluralidad heterogénea de aciertos y desaciertos.

7.2.2. Pluralidad de lenguajes y unidad de búsqueda

Lejana a la tentación dialéctica, cualquier tentativa de vincular la verdad a los textos pasa por la comprensión de la diversidad y de la alteridad, en la confianza de ir encontrando ámbitos inte-gradores de sentido cada vez más ampliamente compartióles. Nada sería más contrario a una mentalidad ilustrada por el lenguaje que la ambición de una “verdad absoluta”, “saber universal” o filosofía única, en donde lo diferente y diverso fuese subsumido en la homogeneidad sintética superior. Con el gran aprecio de Hegel hacia la diversidad textual y la pluralidad espiritual, por razones estructurales, todos ellos deben ser dialécticamente superados por una síntesis o logos final. Así lo confirma toda su filosofía, pero en particular su interpretación dialéctica de la Historia de la Filosofía que expone con amplitud, además de practicarla, en la “Introducción” a las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía.* En ella cada filosofía es momento de una verdad final, como confirma en la *Enciclopedia:* “Por una parte, la historia de la filosofía muestra en las diversas filosofías que va apareciendo una sola filosofía con diversos peldaños de formación [...] La última filosofía según el tiempo es el resultado de todas las filosofías anteriores y ha de contener por ello los principios de todas”. Tesis difícilmente asumióles por las hermenéuticas y por gran parte de las filosofías del lenguaje.

Son muchos los métodos o caminos para llegar a la verdad: cada orden de la realidad solicita uno o más métodos para alcanzar "su" verdad con algunas garantías de certeza. A esta convicción llega W. V. Quine después de referirse a las divergencias entre teorías científicas:

> Sea cual sea la convención por la que nos inclinemos finalmente, lo cierto es que las teorías rivales describen uno y el mismo mundo. Limitados como estamos a nuestros términos y dispositivos humanos, nos hacemos con el conocimiento de este mundo a través de medios dispares. Pensemos, por ejemplo, en las diferentes formas de obtener el diámetro de una esfera maciza: podemos aprisionarla entre los brazos de un calibrador, o podemos rodearla con una cinta métrica y dividir entre pi, pero no hay manera de acceder al interior (Quine, 1992: 152).

De la esfera de Quine nos queda todavía el "interior" que, con la sorpresa de lo que pueda contener, implica otras tantas maneras, no sólo de acceder a él, sino de analizar luego su contenido.

Bastante más problemática que la hipotética esfera sería la "verdad" de cuanto tiene que ver con los usos de la libertad: la manera de orientar nuestras vidas, la de tratar a los demás, la de conocer lo mejor y lo no tan bueno en cada circunstancia. Por más motivos que en las ciencias, la verdad en el lenguaje no es independiente del método y del proceso que conducen a ella, oscilando entre la convicción de quien la busca y su confianza en que ella es algo independiente de la propia búsqueda. Esta confianza no es actitud psicológica, sino cautela crítica, en cuanto que procede del convencimiento de que el ser no se da como acto ni como único, sino como posibilidad y a través de "muchas maneras". Los lenguajes son intentos plurales, incluso heterogéneos, por los que se expresa la no univocidad del ser. Si el lenguaje de las ciencias dice sus aspectos estructurales y ponderables, los lenguajes del arte expresan su potencialidad emotiva, los de la moral sus vinculaciones con el uso de la libertad, los de la religión su contingencia y posibles sentidos trascendentes, etc. Y, particularizando los territorios con ejemplos, *El Quijote*, *El gran teatro del Mundo* y el *Buscón*, diseñan "la verdad" del Barroco y no menos una interpretación "verdadera" de la existencia humana.

Porque la "verdad en el lenguaje" no puede ser equiparada a la explicación positiva de las ciencias, no se justifica la asimilación de métodos científicos y métodos hermenéuticos. Lo que no quiere decir que algo sea científicamente verdadero y hermenéu-ticamente falso, o viceversa, sino que la diversidad de lenguajes expresa "modos de realidad" muy diferenciados, no necesariamente limitados a los empíricamente contrastables, como exige la filosofía analítica. Por eso el grado de verdad de aquellos lenguajes más cargados de significación y realidad antropológica, psicológica, espiritual, etc., no podrá derivarse de su sometimiento a procesos de *verificación empírica,* sino de otros que tengan que ver con la *validación comparativa o contrastiva.*

Tal convicción supone que la "verdad hermenéutica" queda pendiente de la permanente y renovada confrontación de interpretaciones, incluso opuestas, dando lugar a una instancia crítica configurada por la propia diversidad e, incluso, contradicto-riedad. Es un proceso en el que las diferencias son condición epistemológica de la coherencia

verdadera. Por eso la "última palabra" no podrá ser patrimonio de nadie ni se singulariza en una determinada interpretación. La "última palabra" está siempre por decir y por venir, lo que no impide sino que exige la adhesión a las certezas alcanzadas y a convicciones firmes, en la seguridad de lo "ya sabido", aunque obliga a su persistente revalidación por lo otro y por lo que "queda por saber".

Sería vano hablar de convicción sin confrontación, no practicada como conflicto que excluye, pero sí como polémica dialógica *-(diá=)* "a través de" "razones" (= *logos)—,* que exige certezas firmes para poder así ponerlas en entredicho. Situación que reclama la ampliación o apertura del campo de los lenguajes, puesto que la posibilidad de revalidación será más real y eficaz en la medida en que el ámbito del sentido se amplíe y sea mayor la concurrencia de la diversidad de interpretaciones. No será, pues, un solo lenguaje o una única interpretación los que garanticen el proceso hacia la verdad.

7.2.3. Circularidad entre verdad y punto de partida

A pesar del reconocimiento a los procesos de validación como instancias críticas y comparativas, hablar de *verdad en el lenguaje* supone reconocer la contingencia y el carácter situado del punto de partida de su búsqueda, toda vez que los lenguajes son plurales y no unívocos. Sin embargo la relatividad y contingencia no son, en absoluto, sinónimo de relativismo, lo que no deja de pedir algunas aclaraciones.

Es ya clásica la crítica a la contingencia de la verdad en el lenguaje o "verdad hermenéutica", que, antes de Habermas, somete a censura Hans Albert, refiriéndose a la "nueva ideología alemana del idealismo hermenéutico", que considera esencialmente antiilustrado puesto que, a la postre, propugna una racionalidad cuya explicación supone la previa aceptación de lo que pretende comprender (Albert, H., *Pladoyer fur kritischen Rationalismus*, Piper, Múnich, 1971). La verdad hermenéutica, en consecuencia, se invalida a sí misma perdiéndose en un permanente volver sobre el fundamento que ella misma se propone fundar. Para Albert, sólo un "racionalismo crítico", eminentemente ilustrado, puede ser la alternativa tanto a las formas de filosofía trascendental como a las nuevas hermenéuticas. En el mismo sentido, si bien con caracteres más sociológicos, podría entenderse la crítica de Habermas al reivindicar *universalidad* sólo para la *crítica de las ideologías*, remitiendo la legitimación hermenéutica al ámbito exclusivo de las formas de acción tradicionales (Gadamer). Lo que, dicho con más crudeza, la confina en una conveniente tarea de superación de las amnesias históricas, pero ineficaz para una tarea epistemológica cierta y con proyección del futuro (Habermas, 1987: 147).

Como ya se advirtió, el postulado que reivindica la "verdad hermenéutica" no puede ser excluyente, en cuanto que no hay una sino diversas maneras de interpretar. Eso supone la comple-mentariedad de formas o estilos hermenéuticos y no su mutua exclusión. Por otra parte, cada hermenéutica y su verdad no pueden ser disociadas de la experiencia o sustrato de sentido que las *justifica como método.* Schleiermacher asocia la vivencia/experiencia de la fe a la lectura del texto sagrado; Dilthey hace depender la

autocomprensión de la experiencia objetivada en los documentos y monumentos de una época. Heidegger antepone a todo lenguaje y a todo proceso hacia la verdad el reconocimiento de la apertura misma del ser que se experimenta como ser-en-el-mun-do. De modo más claro, Gadamer se dirige a la *historia que nos soporta* como experiencia que nos hace pensar y prepara la epifanía de la verdad. Y en Ricoeur es la experiencia del carácter inob-jetivable de los actos subjetivos la que induce la interpretación de los lenguajes, no sólo como sentido que nos soporta, sino como sinsentido que nos impulsa.

En consecuencia, hablar de verdad hermenéutica o verdad en el lenguaje, supone reconocer, en analogía con la *Lebenswelt* husserliana, que ella está siempre radicada o incardinada en un ámbito previo de experiencia que justifica la interpretación. Lo que, con notoria claridad, también Wittgenstein en las *Investí-gaciones filosóficas y* las filosofías del lenguaje usual (Austin, Sear-le) han puesto de manifiesto. Cierto que la interpretación hermenéutica no parte de un punto cero y su horizonte podrá ser contingente, pero no arbitrario ni menos riguroso, en la medida en que su método justifique la legitimidad de su propio punto de partida.

Tales supuestos demandan la capacidad para configurar un *espacio dialógico* que sustraiga el problema al objetivismo dominado, sin otras cautelas, por el realismo de la cosa o por el subjetivismo individualista. Con ello el problema de la verdad queda asociado a una experiencia de interpretación del sentido cuyo desvelamiento y apropiación no es independiente del "dejarse/ser" de la cosa (Heidegger), que va emergiendo a través de la eficiencia de la historia y de la tradición (Gadamer), y cuya plenitud significante es sólo alcanzable por la apropiación de la significación de la diversidad de lenguajes (Ricoeur).

Además de las contingencias señaladas, vincular verdad e interpretación se enfrenta a criterios asociados a las concepciones tradicionales de la verdad entendida como *coherencia y* como *adecuación.* Por breves que deban ser aquí las referencias al respecto, sí parece necesario hacer ver que estas diversas formulaciones son, en su práctica de hecho, modos mixtos de buscar y entender la verdad, más complementarios que alternativos.

7.2.4. La verdad: coherencia y desvelamiento

Desde el punto de vista de la *coherencia,* el criterio de verdad puede ser doble: algo es verdadero en virtud de su *conformidad* a una norma, regla o principio racional (Kant, Descartes); o por la *coherencia* que guarde en el conjunto o complejo total en el que esté inscrito (Espinosa, Hegel). De este modo la verdad queda situada siempre en un "contexto" de relaciones que, cuando no son necesarias, no deja de solicitar igualmente procesos de interpretación.

Por su parte la verdad hermenéutica se entiende como *desvelamiento,* puesto que supone que la verdad no es posesión sino progresión hacia "algo" que se presume "más verdadero" en un contexto de relaciones coherente. Es éste un proceso itinerante,

paulatinamente clarificador, ascendente si lo que se busca es fin o descendente si lo buscado es fundamento. Este modo de formular el problema se inscribe en una larga tradición que puede ser asociada a Platón, si se recuerda que para él todo acceso al conocimiento verdadero es una ascensión paulatina hacia las ideas. Aristóteles no es ajeno a un modo análogo de ver las cosas si se recuerdan simplemente sus palabras, citadas pocas páginas más arriba. Por mayor motivo, habría que recordar también a San Agustín y su proceso de conocimiento como *itinerarium mentis in Deum* que, tomando a Dios como final, es inseparable del itinerario ascendente a partir de lo sensible, la memoria, el sentido moral y estético de las cosas, como admirablemente expone en *Sobre la cantidad del alma (De quantitate animae*). Tampoco el tomismo, como diremos, es tan ajeno a él.

Sin embargo el concepto se divulga asociado a la analítica hei-deggeriana de la diferencia ontológica ser/ente, en la que la verdad consiste en el proceso de ir desvelando, desocultando, "quitando velos" (*alétheia*) para dejar que en los entes vaya cobrando presencia la apertura de su fundamento. La verdad se hace así equivalente al proceso de la manifestación del ser como libertad. Por tanto, el ente que es el hombre (*Dasein*), más que poseer la verdad, radica en la verdad y en la libertad, atributos del ser, que se van desvelando por su mediación. Pero también en Heidegger, el lenguaje, especialmente el poético, será medio para que tal "desvelamiento" se haga más accesible. En su continuidad, Gadamer y Ricoeur acudirán más explícitamente al lenguaje y a los textos como ámbitos privilegiados del "desvelamiento", esto es, de la comprensión verdadera (cap. 4).

Sin mucha cautela con la ortodoxia heideggeriana, la verdad como desvelamiento es tarea compleja y comprometida, que exige educación en Platón, conocimiento de las causas en Aristóteles, ansia de verdad en San Agustín, fidelidad a la realidad en Santo Tomás y escucha atenta a los lenguajes en las hermenéuticas. Es toda una historia que ni mucho menos puede ser simplificada afirmando que el criterio clásico o tradicional de verdad consiste en la adecuación entendimiento/cosa, sin otras precisiones.

7.2.5. Verdad hermenéutica y verdad como adecuación

Aristóteles fija todo un programa sobre el asunto al situar la verdad en la conexión entre cosas y pensamiento: "Desde luego, -escribe-tú no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco, sino, al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo" (*Metafísica,* 1051b, 6-9). Si Aristóteles, con realismo, antepone la entidad de la cosa al pensamiento, no pasa por alto el otro término de la relación, advirtiendo explícitamente: "La falsedad y la verdad no se dan, pues, en las cosas (como si lo bueno fuera verdadero y lo malo, inmediatamente falso) sino en el pensamiento [...]" (1027b, 25). El juicio es el acto predicativo en el que se expresa explícitamente la conformidad o disconformidad entre cosas y entendimiento y por el que, en consecuencia, se hace comunicable la verdad. Santo Tomás, en una de sus

obras más notables, *De Veníate,* recoge la doctrina aristotélica y a lo largo de los doce artículos de su cuestión primera enriquece y despliega en detalle con lógica admirable la tesis según la cual "la verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento". Adecuación que no puede darse sino en el entendimiento, fuera del cual, en consecuencia, no cabe hablar de verdad (Tomás de Aquino, 1953: q. 1.ª, a. 2.°, 4, 2). La agudeza tomista aclara las formas y modos de esa adecuación, añadiendo otras muchas referencias que aquí resultan de especial interés.

La primera tiene como objeto la cita que Santo Tomás hace del *De vera Religione* de San Agustín: *Ventas est qua ostenditur id quod est* (q.l.ª, a. 1), que podríamos traducir como "verdad es aquello por lo que se manifiesta lo que es". Proposición que allí mismo aclara del modo siguiente: "Verdadero es decir de algo que es lo que es", confirmando a Aristóteles (*Metafísica,* III, 7, 1011b, 27). Lo que parece asimilar la verdad a la simple transcripción en el lenguaje de lo que cada cosa es en la realidad. Sin embargo, todo el contexto del artículo va más allá de la equiparación de lo verdadero con el modo de expresar el ser del existente. Cierto que algo es verdadero por lo que de hecho es, pero decir *cómo es el ser de cada cosa* lleva implícita la capacidad de apreciarla, no a través de una adecuación neutra, asociada a la sensibilidad reproductora, sino por medio del juicio que pasa por el discernimiento de su modo de aparecer, por sus posibles interpretaciones, por sus conexiones con quien lo contempla, por las suposiciones que pueda formular, etc., todo ello regulado no por evidencias, sino por la disposición de percibir sus múltiples facetas de sentido, que comprometen la capacidad judicativa.

Aunque éste no sea el modo de expresarse de San Agustín o Santo Tomás, seguir el contexto de ambos hace aparecer la verdad más como *aspiración motivada* que como adecuación alcanzada. Si en uno la aspiración queda vinculada a la percepción psicológica de la finitud, no parece menos cierto que en el otro el conocimiento se produce a través del largo caminar de un entendimiento no intuitivo, que no recibe la luz del ser de modo espontáneo y que sólo alcanza verdades limitadas, aunque tienda a cada paso a superarlas. Por eso, sin caer en deformaciones, el proceso hacia la verdad no está, en ninguno de los dos grandes maestros, exento de mediaciones asimilables a aquellas que en las hermenéuticas actúan como condiciones de la precomprensión. Ni tampoco es ajena su manera de conocer las cosas a la profesión de finitud que pide, con la capacidad de interpretarlas, la comple-mentariedad de los modos de investigarlas. Ejemplo evidente es precisamente el *De Veritate*, en donde se recurre de modo incesante, prodigando su escucha, a las opiniones de los clásicos griegos y de los autores cristianos. ¿Por qué no interpretar el caudal de referencias y citas de Santo Tomás como una muestra adelantada de la que actualmente llamamos razón hermenéutico/dialó-gica? Su obra es un permanente diálogo, no sólo con los afines, sino también con los *adversarii*, cuyo significado y función deben ser repuestos en su contexto medieval, en el que expresaban la "opinión distinta", a la que sin duda se quiere refutar, pero con la que se cuenta y a la que se atiende precisamente para razonar y argumentar. Sólo el paso por la interpretación de las tesis contrarias hace razonable la formulación de las propias.

Pero una segunda referencia de Santo Tomás resulta todavía más llamativa. Es la que encabeza el artículo cuarto, siempre de la cuestión primera, en donde se pregunta si existe una sola verdad por la cual son verdaderas todas las demás. La cita, tan admirable como actual, es la siguiente: "Anselmo, pues, dice en su libro *Sobre la Verdad* (cap. XIV) que así como el tiempo se comporta con todas las cosas temporales, del mismo modo se comporta la verdad con todas las cosas verdaderas. Y si el tiempo es tiempo único en relación con la multiplicidad de todo lo temporal, así la verdad se comportará como verdad única en relación con la pluralidad de lo verdadero" (Tomás de Aquino, 1956: q. 1, a. 4). La anselmiana analogía tiempo/verdad, aceptada por Santo Tomás, introduce en el problema precisiones particularmente sugerentes.

En primer lugar, la exigencia de distinguir verdad y cosas verdaderas, del mismo modo que el tiempo, unidad de sucesión postulate sin principio ni fin, se distingue de los seres sometidos al *éx/tasis* o paso de la temporalidad caduca. Aceptado el primero como absoluto se hacen pensables los segundos como relativos, lo que, aunque aquí no se diga, evoca también a Aristóteles en su afirmación de la eternidad del tiempo y del movimiento (*Metafísica,* XII, 6, 1072a y ss.). A su vez, el tiempo perdura a pesar de la desaparición de los seres temporales: del mismo modo, si algo es verdadero sería contradictorio negar que no lo siguiese siendo una vez destruido.

La correspondencia tiempo/verdad sugiere que toda atribución de verdad es siempre relativa y contingente, análoga a la fini-tud del momento que pasa respecto al tiempo que perdura. De ahí que no parezca fuera de lugar decir que, también en el contexto del *De Veritate*, la verdad es búsqueda que se mueve por la tensión entre lo absoluto y lo relativo, que viene a mostrar, no la incapacidad de la razón, sino la contingencia y finitud de sus alcances. El contexto anselmiano y tomista sitúa en Dios la esencia de la verdad absoluta, pero no es menos cierto también que en el ámbito puramente racional, adelantando a Leibniz, las verdades, tanto de hecho como de razón, son afirmaciones o juicios relativos respecto a un orden racional supremo y único, del que son sólo un momento lógico. De ahí que el triángulo o el círculo puedan ser considerados verdaderos incluso después de que se hayan borrado sus figuras, puesto que los principios matemáticos son necesarios y, por tanto, imperecederos. Y, a su vez, los principios que rigen la matemática se sustentan en los primeros principios de la razón, límite y "verdad", en la que se sustenta todo cuanto podamos dar por verdadero.

En consecuencia, puede concluirse que también en esta tradición la verdad pierde su carácter sedentario, simplemente reproductor de la adecuación a las cosas, y se trueca en proceso de búsqueda de principios, aclaración de razones, investigación de motivos, interpretación de manifestaciones. Lo que, sin recelos por el mestizaje, mientras aconseja acudir sin triunfalismos a la verdad/adecuación, requiere al tiempo que ésta se aproxime a las tesis hermenéuticas, puesto que no hay probabilidad alguna de adecuación sin interpretación.

7.3. La verdad: aptitudes de la razón y disposiciones de la experiencia

Con notable realismo, más bien positivismo, el pensamiento actual comparte el diagnóstico y advierte de los síntomas del paulatino desplazamiento de la razón y de la conciencia, como garantía de certezas y verdades racionales y prácticas, para situar tal privilegio en la diversidad y heterogeniedad de órdenes empíricos. Dos ejemplos, no identificables en absoluto, aparecen como prototipos heterogéneos de este modo de pensar, hoy ya generalizado: Karl Otto Appel y Gianni Vattimo.

7.3.1. Entre razón, experiencia y lenguaje: K. O. Apel

Asociar verdad, experiencia y lenguaje, no puede evitar atender a opiniones de inspiración, trascendental, cuya matriz es Kant, que Husserl retoma y renueva. Es sabido que el uso kantiano del término *trascendental* hace más alusión al sujeto que al método de conocimiento porque designa los elementos "a priori" de la razón que se constituyen en condición de posibilidad de todo conocimiento con valor universal y necesario, bien es cierto que en vinculación con la experiencia. Por ellos el sujeto, sin salir de sí mismo, se trasciende hacia el objeto, fraguando la síntesis racio-nal/empírica por la que se alcanza el conocimiento verdadero de algo. Sin embargo, la introducción por Husserl de la *intencionalidad,* vinculando la realidad de la conciencia al objeto de su propio acto, acabará por cuestionar el alcance del poder del sujeto (razón, conciencia) para hacer depender sus representaciones, y con ellas la verdad, de las condiciones de apertura del propio sujeto respecto al mundo, en definitiva, de la realidad del mundo que percibimos y experimentamos. Condiciones que Heidegger radicaliza, puesto que, antes que sujeto, el ser humano debe reconocerse como *ser-en-el-mundo*. A la postre esta pertenencia "mundana" acabará generalizándose de diverso modo en el pensamiento de la última mitad del siglo para convertir la pertenencia en dependencia.

El problema lo retoma, como síntesis de un ambiente, Karl-Otto Apel a través de una formulación que entra en discusión con los presupuestos de una hermenéutica general. Aunque se le asocie a Habermas, sus diferencias con él no son indiferentes, precisamente por el recurso de Apel a un cierto trascendentalismo, primero gnoseológico y luego ético, si bien dependiente de condiciones empíricas y en especial de la competencia lingüística o capacidad para interiorizar las reglas y formas del lenguaje (Apel, 1985). Lo que no deja de recordar las tesis de Herder y Humboldt, para quienes el trascendentalismo de la razón kantiana se hace operativo por la competencia lingüística (cf. caps. 1 y 2).

Apel acepta plenamente la tesis heideggeriana que hace de la *comprensión,* no un método, sino la *estructura misma del desplegarse o apertura* del *Dasein* o ser-en-el-mundo. Con ello entiende que pueden superarse las dificultades asociadas al círculo sujeto-objeto, al establecer como soporte de ambos la condición de "ser-en-el-mundo", que garantiza el territorio común de su mutua copertenencia y hace luego posible el

recurso al "acuerdo previo" por parte de Gadamer. Pero, a su vez, Apel piensa que el sentido que se genera por la copertenencia al mundo y a la historia que nos soporta, no puede ser aceptado como verdadero, sin ninguna instancia crítica. Unas, en efecto, son las condiciones de posibilidad (del sentido), otras las de su validez.

Porque la posibilidad de sentido de la historia, de los lenguajes, etc. y su validez no coinciden, es necesaria una tarea de reordenación de las condiciones del conocimiento objetivo que, enriqueciendo a Kant, complemente su *a priori* lógico/trascen-dental, con un *a priori* lingüístico, instrumental, incluso corporal. En consecuencia, el lenguaje, la instrumentalidad técnica y la propia relación corporal práctica, se elevan a condiciones *a priori* del conocimiento en general. Todo ello forma lo que podríamos llamar una 'pragmática trascendental", expresión que por una parte evoca a Kant y, por otra, quiere señalar los efectos reales producidos por la heterogeneidad de la experiencia, de modo especial por el lenguaje, hasta tal punto que la razón no puede considerarse independiente de la eficacia de esta pragmática constituida por el orden empírico.

Como consecuencia, conocimiento y comprensión verdadera, no distorsionada ni alienada, quedan pendientes de la mediación analítico/explicativa de la existencia real en sus dimensiones lingüística, técnica y ético/práctica. Mediación explicativa que es, de hecho, una *hermenéutica crítica* que no puede rechazar, sino incorporar, la *hermenéutica de lo profundo* (*Tiefen-hermeneutik*)-como en Habermas-para poner en claro las dimensiones básicas que no aparecen a primera vista, puesto que la acción humana no siempre obedece a motivaciones conscientes, sino que se produce coactivamente a partir de los instrumentos de represión y distorsión psicológica, histórica y social. Esto supone que la verdad no es disociable de la actitud crítica, en el sentido de Habermas, más rigurosa si cabe, puesto que, por una parte, las condiciones que Kant imponía al conocimiento legítimo no se suprimen y, por otra, el sujeto debe actuar como intérprete responsable de las tramas de sentido en las que se encuentra inmerso. En consecuencia, la representación intelectual del mundo y de las cosas, se deriva de una actitud regulada por la crítica/hermenéutica de los signos (lingüísticos, morales, estéticos, técnicos, etc.) en cuyo contexto el sujeto no sólo conoce, sino que vive, actúa y se relaciona. Pero crítica/hermenéutica en la que, en lenguaje de Peirce, el *interpretante* predomina sobre el *interpretandum* porque se dirige críticamente a sus tramas de sentido.

Apel es un ejemplo muy destacado en esta revalorización de la semiótica de Peirce, asociada a su vez a la racionalidad crítica al estilo de Popper. En la sugerente semiótica de Peirce, intérprete y signos constituyen una circularidad por la que se interpretan e interaccionan en mutua dependencia, de tal modo que el primero no es disociable del segundo, sin que esto suponga llegar al extremo de afirmar que del apremio tecnológico y de la experiencia en general, pueda derivarse una normalización moralmente relevante. Por eso Apel dirá, pensando en Kant, que Ch. S. Peirce "puede ofrecer una primera idea de cómo cabe pensar todavía filosóficamente una transformación de la 'filosofía de los grandes pensadores", puesto que la *comunidad de experimentación y de interpretación* que sugiere Peirce podría reemplazar, según Apel, la época del apriorismo solipsista (kantiano) basado en la evidencia (Apel, 1985: 12 y ss.).

En este propósito, la hermenéutica se hace indisociable de la ética regulada por un criterio lógico/trascendental que, para no confinarse en un cierto idealismo de tinte kantiano, deberá tener en cuenta los procesos lingüísticos interpersonales, el compromiso con el respeto entre personas y el reconocimiento recíproco, que tanto recuerdan al Kant de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Aunque con la vista en Kant, a la postre será en el *acuerdo efectuado en el lenguaje*, en donde se generan las condiciones de validez del conocimiento, incluso del científico, y pueden establecerse garantías para la verdad y la práctica moral de conductas y actitudes. Estas, pues, se fundan en la *función pragmática* del lenguaje que se realiza como capacidad para producir acuerdos entre los que entran en diálogo a partir de la aceptación por todos del "mejor argumento". Ahora bien, el acuerdo queda, sin que Apel nos diga muy bien cómo, bajo las condiciones trascendentales del sujeto que actúan y se hacen efectivas a partir de la eficacia significativa de los signos, puesto que si bien la razón está dotada de un "a priori" comunicativo que fundamenta la pragmática del lenguaje, tal "a priori" adquiere competencia sólo a través del ejercicio de esta pragmática lingüística (Conill, 1991).

En Kant se hallan tales supuestos, pero Apel insistirá en que ese "a priori" comunicativo es un horizonte de la razón que sólo se realiza en una *comunidad de comunicación,* esto es, en una comunidad de hablantes. En eso se distancia de Kant y se vincula a Habermas, ya que, sin comunidad lingüística, el wa priori" comunicativo se quedaría totalmente vacío de funciones. De este modo, el lenguaje desempeña para Apel el papel que en Kant correspondía a la experiencia en general, ya que sólo por ella las condiciones "a priori" de la razón pura se llenaban de contenido.

Apel incorpora, con notable acierto, amplísimas referencias a Wittgenstein, Heidegger y B. Russell, con una advertencia de fondo dirigida a las hermenéuticas y también a Habermas: por las ciencias cognitivas y cerebrales, sabemos cada vez mejor que la razón no es un ámbito vacío que el lenguaje venga a colmar, sino una potencia con capacidades y aptitudes propias. Los lenguajes las activan y esquematizan, pero esto no justifica proscribir el orden trascendental, sino sólo hacerlo empíricamente efectivo. El criterio de verdad, pues, queda pendiente de la adecuada esque-matización intelectual de los contenidos de la experiencia. Lo que, alejándose de cómodas alternativas, no puede sino complementar a las hermenéuticas y sumarse a sus propósitos, puesto que el papel concedido a la crítica de lo vivido por parte de Apel viene a solicitar una función de la que quizá aquéllas carecen.

7.3.2. La verdad en el declinar de la ontología: G. Vattimo

Una perspectiva más sobre el horizonte de la verdad en su vinculación a los lenguajes, no sin acierto calificada de *koiné hermenéutica,* la representa G. Vattimo y, con él, Aldo Rovatti y la difusa orientación conocida como *pensiero debole* (G.Vattimo y P. A. Rovatti [eds.], 1983). No son originales sus ideas, sino la continuación y

divulgación de todo un ambiente propio de la filosofía de los últimos sesenta años, marcada por las críticas a la metafísica, que se interpretan como crisis de la ontología. A ello alude, metafórica y contradictoriamente, el concepto mismo de “pensamiento débil”, que se propone acentuar, no tanto la debilidad del pensamiento, cuanto la falta de fortaleza de su fundamento. Pensamiento que, en nuestra época, no ofrece síntoma alguno de debilidad como demuestran la ciencia, la técnica y la propia filosofía.

Dos hitos señeros se toman como inspiradores de este declinar: el pluralismo ontológico o antiontológico de Nietzsche y la interpretación heideggeriana del hombre como ser-en-el-mundo, apertura y proyecto entregado a su destino en el olvido del ser. Iluminado sólo “a media luz”, porque la acción iluminadora del ser tanto clarifica cuanto ensombrece, el ser-en-el-mundo, arrojado y abandonado, y con él la historia y el propio progreso, no gozan de unidad de sentido ni de horizonte de expectativa (Vat-timo, 1987).

Para Vattimo, si recurrimos aquí a un símil familiar, de los extremos Nietzsche-Heidegger pende la cuerda sobre la que, como el volatinero del prólogo de *Así habló Zaratustra,* se balancea el ser-en-el-mundo que, como el equilibrista, no encuentra un punto de apoyo firme, en incesante balanceo sobre el vacío. Yo, conciencia, razón, verdad..., han cedido, en efecto, en su fortaleza al faltar el subsuelo del ser como origen, fundamento o referencia. A esta situación, es bien notorio, han colaborado, de modo singular, Freud y la mentalidad estructuralista, con las consecuencias de las que Foucault establece una perfecta cartografía, que Derrida, entre otros, hace explícita y formula como *pérdida del logocentrismo y eclipse de la metafísica de la presencia*, santo y seña de nuestra llamada ‘posmodernidad”.

En este contexto, es coherente hablar de la *ontobgía del declinar* o del declinar de la ontología, y se hace comprensible que la razón kantiana quede desplazada, al entender que la verdad adviene en dependencia de la experiencia de lo vivido cotidiano, si bien rechazando toda reducción fenomenológica como contradictoria al faltar la referencia del yo/conciencia, desvanecido o desaparecido por la prevalencia de las estructuras (psicológicas, lingüísti-co/culturales, sociales, etc.). Sin sujeto de por medio, se privilegian, como modos legítimos de aproximación o generación de sentido verdadero, los juegos de lenguaje, las formas culturales, estéticas y de comunicación..., que configuran algo así como nuestra *mítica actual.* Es este complejo ámbito en el que vivimos el que aparece como lugar de la producción de sentido que no puede ser sino variable y esencialmente “histórico”, puesto que, dada su esencial movilidad, no es apto para reivindicar en ningún momento la condición de “naturaleza” o de fundamento estable (Vattimo, 1990: 109 y ss.). En consecuencia, lo empírico/cul-tural se configura como *a priori real*, también aquí *sin sujeto trascendental* (Lévi-Strauss, Foucault) y, por tanto, vinculado a la mutabilidad de conceptos, prácticas y valores que requiere una actitud de hermenéutica permanente, sólo regulada por el principio de la apertura hacia los ámbitos y documentos culturales, sin límites o fronteras, ni horizonte de sentido previsible, que tampoco sería deseable.

Precisamente porque el lenguaje constituye el ámbito privilegiado de la documentalidad empírica, por eso es lugar propicio para cualquier experiencia

hermenéutica. Vattimo se aproxima así, de modo explícito, a Gadamer, interpretándolo como testimonio de la renuncia al trascendentalismo, al establecer el acceso a la experiencia de la verdad a través de la fusión de horizontes (estéticos, históricos, lingüísticos). Lo que, según su modo de leer a Gadamer, supone la confirmación del movimiento de des-fundamentación o de la ontología del declinar. Interpretación que, con seguridad, Gadamer no suscribe porque no tiene en cuenta, tanto la unidad de sentido en que se engarzan tradi-ción/actualidad/futuro, así como la continuidad ontológica que subyace al "diálogo que somos", según Gadamer. También Ri-coeur, con toda su insistencia en elevar los lenguajes a trascendentales de la subjetividad, se distancia diametralmente de tal interpretación, puesto que al paso por el ámbito de las significaciones lingüísticas, o por la experiencia sin más, subyace la identidad responsable de un sujeto con horizonte definido de sentido, ontológicamente constituido por la capacidad ética de mantener las promesas.

Si seguimos sus propias sugerencias, más que aproximar a Gadamer, la hermenéutica de Vattimo se vertebra por la asimilación nada justificada de lo histórico y lo fáctico. Desde tal fusión o confusión, la interpretación aparece radicalmente motivada, no por la experiencia histórica, sino por la empírica de lo fáctico, diacrónica más que temporal, en cuanto ajena a toda sistemática sea en el sentido del estructuralismo, sea en el de la regularidad del darse de los "existenciales" en torno a los cuales se organiza *Ser y tiempo*. Introducida entre la proliferación de los esquemas descriptivos, toda hermenéutica se reduce a una interpretación más en el juego recíproco de las interpretaciones, a la postre todas superfluas porque libres de toda pretensión de sentido, no motivadas más que por la exuberancia de los cruces de experiencias. Tal parece ser la conclusión de una de sus últimas obras, *Más allá de la interpretación* (1995). Se trata, pues, de una *hermenéutica nihi-lista,* o que diagnostica el nihilismo, no tan próxima a Nietzsche, aunque Vattimo lo diga, porque Nietzsche encamina su crítica a un horizonte de valores más altos y más dignos que aquellos que se propone eliminar. A la postre, es la suya una filosofía de la verdad (J. Granier, *Le probléme de la Vérité dans la Philosophic de Nietzsche,* Du Seuil, París, 1966). Tampoco se justifica con claridad su aproximación a Heidegger, aunque Vattimo lo considere también nihilista a través de la interpretación puramente ocasio-nalista del "acontecimiento apropiador" del hombre y el ser (*Ereig- nis*), que entiende como puro suceder eventual (1995: 15 y ss.). No otro parece ser el sentido del apéndice a la obra que se acaba de citar, titulado "La verdad de la hermenéutica", en donde ésta parece tener por misión, más que interpretar, reconocer o definir la situación. Algo similar a un diagnóstico, lo que tampoco está exento de mérito.

Si Apel recurre a la razón para esquematizar la experiencia, Vattimo no encuentra más razón que la experiencia, sin que esta asociación suponga voluntad de enfrentarlos en la falacia de las alternativas, sino de hacer productivas sus oposiciones. Apel, como Ricoeur o Gadamer, parecen dejar claro que las diversas perspectivas no pueden ser apreciadas sino desde la expectativa de la unidad alcanzable del sujeto. Si tiene sentido hablar de verdad es por referencia a un sujeto dotado de unidad, postulada primero y configurada después, precisamente por las experiencias históricas y lingüísticas. Pero el

sujeto está siempre presente, primero como tarea y luego como punto de llegada. Se trata, pues, no de contemplar separados el yo y su mundo, sino de vincularlos fenomenológicamente, para poder decir algo con sentido coherente sobre ambos. Vattimo parece quedarse sólo en el punto de partida, en las tramas de la experiencia, adherido a la actitud del paseante a quien no le importa que los "caminos no conduzcan a ningún lugar", porque tampoco se lo propone, convencido de que todos los senderos, ocultos por la maleza, cesan bruscamente o van a dar unos a otros. Remedando a Heidegger, se pierden al fin en el bosque e invitan al caminante a no salir de él, a resguardo de cuanto no sea la contemplación de su belleza y el disfrute de su sosiego.

Como advertía Aristóteles, la cuestión de la verdad no es nueva, por eso mantuvo en vilo la historia del pensamiento como incesante replanteamiento de la pregunta por el/un logos, pero ciertamente se ha hecho más compleja y problemática con el abandono, pérdida, olvido o rechazo de referencias absolutas: Dios, ser, conciencia, razón. Cada una a su modo, la diversidad de tentativas en las que se asocian lenguaje y verdad, en especial las hermenéuticas, quieren hacer frente a la situación con una actitud de fondo que sintetiza Ricoeur cuando dice que es preciso haber experimentado las desilusiones que conlleva querer remontarse a un punto de partida, absoluto y fundamental, para dar por buena la búsqueda que se encamina por senderos menos seguros: los que discurren, no ya del acto originario y subjetivo hacia los signos, sino los que van de los signos a lo originario. Tarea inversa a la kantiana, sin duda, y que supone hacer girar la fenomenología hacia la hermenéutica, a condición de que ésta no se quede enmarañada en la facticidad, y siga atenta a los lenguajes y signos, a cuya contingencia, por acción recíproca, se enlaza la comprensión del sujeto capaz de formular la pregunta por su propio sentido.

7.4. Adhesión tradicional y reducción crítica: Gadamer-Habermas-Ricoeur

El privilegio otorgado a la experiencia, a la historia y a los lenguajes si, por una parte, conduce a descartar las atribuciones y responsabilidades del sujeto, aunque según una escala graduada con esenciales diferencias, por otra deja pendiente el problema de determinar en qué medida tales ámbitos empíricos, dada su esencial contingencia, puedan ser fiables para fundar criterios no subjetivos de verdad y principios de acción moral, individual o social. Teniendo en cuenta la esfera específica de la tradición histórica y de los lenguajes, Gadamer y Habermas representan dos formas prototípicas y diferenciadas de entender tanto su valor de verdad como su función de actualidad. La diversidad en los aprecios supuso una confrontación de puntos de vista que, tras la aparente polaridad, resultan más complementarios que alternativos, a condición de mantener la coherencia y otorgar privilegio a la esfera del lenguaje.

7.4.1. Gadamer: verdad y copertenencia al lenguaje y ala tradición

Volviendo sobre ideas ya expuestas (cap. 4), recordemos que Gadamer se propone continuar la tradición de la fundamenta-ción de las ciencias del espíritu. A su juicio, Dilthey había dejado su metodología sometida a no pocas aporías, puesto que, por una parte, no había obviado el psicologismo, y por otra, en su pretensión de objetivar las ciencias del espíritu, provocó el dis-tanciamiento alienante (*Verfremdum*) entre el hombre y su mundo. En consecuencia, por grande que sea la pretensión de universalidad de las ciencias del espíritu, ellas no pueden ocultar la localización y el previo arraigo en que se encuentra el ser en el mundo. Por eso debe ser reconocida la primacía que, en orden a la comprensión, ostenta la *historicidad llena de sentido que engloba y prejuzga* cualquier acto subjetivo del intérprete, sea en relación a un objeto sea en relación a sí mismo. Eso no es más que el explícito reconocimiento de la condición situada del ser humano que lleva implícita la exigencia de anteponer interpretación histórica a comprensión ontológica.

Toda tentativa encaminada a comprender debe reconocer este “acuerdo previo” (*tragendes Einverstandnis*), no querido ni buscado, con todas sus consecuencias, puesto que en él radican tanto las condiciones de la comprensión legítima cuanto las que provocan la incomprensión y los malentendidos. La interpretación de esta situación, a juicio de Gadamer, no puede reducirse a la asimilación acrítica propia del romanticismo, ni al objetivismo pretendido de Dilthey, ni a la analítica del *Dasein* por Heidegger, si bien éste, con decisión, ha puesto de manifiesto la estructura de anticipación del comprender. Es también Heidegger quien, en el mismo intento, ha revelado con más clarividencia las condiciones de dependencia de la conciencia.

Gadamer, de forma muy decidida en *Verdad y método* y no tanto en otros trabajos suyos, toma una clara opción por la primacía de la experiencia histórica sobre la subjetividad, que se sustenta más en la eficacia de la experiencia, a la postre experiencia

empírica, que en las aptitudes reflexivas de un sujeto trascendental o en la intencionalidad de la conciencia exenta de certezas naturales por el ejercicio de la *epoché* o puesta entre paréntesis del sentido natural de las cosas. En buena herencia heideggeriana, las condiciones de la comprensión deben ser recabadas de la pertenencia o coper-tenencia a la historicidad que da como resultado un sujeto y una *conciencia sometida {expuesta) a los efectos de la historia* (*Wirkungs-geschichtliches Bewusstseirí*), constituida por el tiempo lleno del acontecer espiritual, que solicita la reasunción de su plenitud. Efectos de la historia que llegan a nosotros como tradición, como autoridad y como prejuicio, en su acepción de *pre-judicium* o condición epistemológica previa a cualquier acto judicativo, sin que esto suponga connotaciones ideológicas o subjetivistas.

La copertenencia al tiempo lleno de la tradición tiene como consecuencia la contrapartida del *distandamiento,* que es alienación (*Verfremdung*), en cuanto que la historia nos precede y, por tanto, es depositaría de un sentido que, por grande que sea la eficacia de la copertenencia, es ajeno a la conciencia. Gadamer emprenderá entonces la tarea de revalidar el prejuicio, la tradición y la autoridad, porque, a la postre, sobre ellos se sustenta todo proyecto con pretensiones de verdad que, por esto mismo, debe reconocerse siempre prevenida, ya dicha o antedicha. La interpretación se encamina precisamente a hacer productiva y aplicable la tradición, en la plenitud de manifestaciones, con el fin de comprender, rectificar o restaurar los órdenes actuales de sentido (ontológico, moral, estético, político, etc.).

7.4.2. Habermas: verdad y distanciamiento crítico

A los supuestos de fondo de Gadamer se dirige directamente la crítica de J. Habermas, puesto que su “crítica de las ideologías” viene motivada, precisamente, por la voluntad de rectificar el ámbito comunicativo a partir de la *crítica a la tradición*, *al prejuicio y a la autoridad,* esto es, a las esferas de la copertenencia, según Gadamer. Proyecto crítico, por tanto, en principio antitético con el de la hermenéutica, que en su desarrollo bibliográfico tuvo el cariz de polémica no exenta de acritud. La discusión se origina ya en *La lógica de las ciencias sociales* de 1967 y en *Conocimiento e interés,* obra de 1968 (1982), particularmente en su tercera parte. Se atenúa, sin embargo, en el contexto de *Teoría de la acción comunicativa,* de 1981 (1987,I: 186 y ss.), donde el propio Habermas sintetiza, a su modo, la contribución positiva de la hermenéutica. La discusión se continúa con el intercambio de varios textos más.

A pesar de la reivindicación de pureza crítica, exenta de prejuicios, el propio Habermas es explícito en el recurso al concepto de interés, que no deja de guardar analogía con el de prejuicio gadameriano. El interés, aunque provenga de filiación marxista, no es coyuntural o de orden sociológico, sino que pertenece a la esfera del propio entendimiento y condiciona todo proceso de conocimiento en tres grandes direcciones: técnica, práctica y autorreflexiva (Habermas, 1980). La razón espontáneamente se moviliza en esas direcciones, lo que justifica el progreso y desarrollo

de las ciencias y técnicas positivas, derivadas del interés técnico y práctico, y el ejercicio de los saberes morales y críticos, motivados por la autorreflexión que se objetiva como interés por la liberación (*Selbstandigkeii),* o libertad exenta de coacciones. Por su carácter estructural, ligados al ejercicio mismo de conocer, los intereses se objetivan teóricamente como *ideología* que, a su vez, y en una especie de círculo cerrado, promueve unas ciencias y no otras, hace subsistir las instituciones sociales y políticas, alcanzando a todo el ámbito comunicativo, coextensivo con el de las propias acciones humanas en cuanto reguladas por lenguajes.

La ideología, en un proceso análogo al psicoanalítico, se asienta en la distorsión provocada por la acción represiva de la autoridad y de la violencia, por las distorsiones del lenguaje originadas a partir de las relaciones de producción y de poder, y por los mecanismos de simbolización cultural y política (Habermas, 1982: 174-295). De ahí que, en términos de Habermas, sea exigible un proceso de psicoanálisis social o ‘‘hermenéutica de lo profundo” (*Tie-fenhermeneutik*) que revele las causas de los fenómenos de dominación producidos en la *esfera comunicativa.* Pero abordando el ámbito comunicativo tal como realmente aparece, efectivamente distorsionado en nuestras sociedades, sin las idealizaciones hermenéuticas en torno a la copertenencia tradicionalista. Este psicoanálisis de las profundidades debe hacer pasar al ámbito de la conciencia de los miembros de la comunidad aquellas distorsiones sistemáticas que se llevan a cabo a través de procesos de racionalización científica y de proyección de falsas trascendencias.

Se trata, por tanto, de un proyecto crítico, para el que resulta ineficaz, incluso perturbadora, la mentalidad hermenéutica que trata de “rememorar” el sentido reinterpretándolo, aunque sea a la luz de nuestra actual experiencia del mundo. En contra de tal actitud, la crítica debe llevar a cabo una explicación lógica que reconstruya los mecanismos subyacentes que se ocultan tras la simbolización cultural, impulsada por la idea límite o ideal regulador, en la acepción kantiana, que se formula como aspiración a la comunicación pacífica sin límites, distorsiones ni coacciones.

Debe, por tanto, reconocerse sin ambages, que entre hermenéutica y crítica de las ideologías media una fisura, casi abismo: la primera acoge la tradición, el prejuicio y la autoridad como instancias previas a cualquier juicio y, por tanto, a cualquier orden de verdad; la segunda hace de la autorreflexión la condición para la superación de los procesos sociales distorsionados, con el rechazo de la tradición y de todo sentido preconstituido, en los que se inscriben las causas de las coacciones que motivan la distorsión del ámbito comunicativo actual. En consecuencia, si la hermenéutica acentúa la *pertenencia* como condición de la comprensión, ella es, para la crítica de las ideologías, la responsable de la pseudocomprensión y de la comunicación distorsionada. Debe acentuarse, por tanto, el *distanciamiento* crítico.

7.4.3. Los textos como mediación significativa: P. Ricoeur

Como es evidente, la alternativa procede de razones estructurales y no coyunturales. Así lo ha entendido Ricoeur, quien ofrece una salida basada, no en un apaño ecléctico, sino recurriendo a la objetividad de los textos. En efecto, *la incompatibilidad puede hacerse complementaria* si se atiende a lo que desde ambas posiciones se considera mediación necesaria, tanto para la escucha hermenéutica como para la reducción crítica. Esta mediación es el lenguaje, pero no el lenguaje genérico, idealizado o formalizado, sino el lenguaje textualizado, el de los textos. Los textos pertenecen siempre a una tradición, pero deben ser considerados como entidades u obras con estructura autónoma y con significación independiente, que más arriba llamamos "realidad de los textos". Así entendidos, *la significación se eleva a mediación* que debe ser respetada tanto por la hermenéutica de la tradición, para evitar su reducción a romanticismo reminiscente, cuanto por la crítica de la ideología, a la que nada autoriza a desechar su significación, en nombre de una actitud intelectual que se ejercería con la ausencia total de referencias de origen y de horizonte de llegada. Si esto se hiciese así, supondría reducir la crítica a censura que habla desde ningún lugar, constituyéndose a sí misma en punto de partida y elevando su propio discurso a exclusivo, lo que equivaldría a reconocerlo como el máximo prejuicio, puesto que sería ajeno a todo posible control. Si se prescinde de todo sentido preconstituido, cabe preguntarse por el lugar, razón o principio desde el que la crítica recabaría las condiciones justificativas de su propia validez. Querer partir de un punto cero sería algo así como pretender salir del pozo tirando de las propias orejas.

Se trata, por tanto, de reconocer la "significancia" o capacidad de producir significación, de los textos como acto que *transmite y rememoray* a la par *impulsa y prefigura*, entre tantas otras cosas, el sentido del ideal de liberación y de comunicación pacífica sin límites ni coacciones. Vistas así las cosas, la alternativa entre hermenéutica y crítica de las ideologías es falaz y, por tanto, también prejuicio provocador del malentendido. Su relación dialéctica debe sustituir a la alternativa, haciendo a una condición de la productividad significante de la otra. ¿Qué sería, en efecto, la tradición entendida como herencia acríticamente aceptada? Y ¿en qué se queda la actualidad crítica sin tradición?

7.4.4. La acción comunicativa y las limitaciones del mundo de la vida

Habermas, consciente de la dificultad, remite el proyecto crítico al ámbito práctico en el que debe articularse la función del lenguaje con la comunicación no alienada. A ello orienta buena parte de su última obra, dirigida a esclarecer "la acción comunicativa", entendida como conjunto de prácticas interactivas mediadas por el lenguaje. En el propósito continúa a M. Weber, del que tiene muy presente la distinción entre la acción orientada por valores, la dirigida a fines y la motivada por afectos (Weber, 1964) y para quien las conductas se desarrollan en relación comunicativa, en cuanto que se orientan recíprocamente. Ahora bien, según Habermas tal reciprocidad no es suficiente para garantizar la acción comunicativa legítima porque el *mundo de la vida*-el *Lebenswelt* del

último Husserl-, en el que se fijan las normas de la intersubjetividad, los sujetos agentes lo aceptan como un patrón de cultura ya organizado y lingüísticamente mediado. De este modo, se produce un desajuste entre *mundo de la vida y* sistema social (subsistemas sociales, administrativos, culturales), con la consiguiente despersonificación o cosificación del sujeto. El problema lo había percibido ya con agudeza el propio Lukács quien, en proximidad a Hegel, confiaba en que la propia necesidad lógica produciría la autosupresión del propio proceso de cosificación a través de la conciencia de clase del proletario (*Historia y conciencia de clase*, Gri-jalbo, Barcelona, 1975). Proceso que, por otra parte, Adorno y Horkheimer consideran improbable, mejor, irrealizable.

La dificultad, pues, se incrementa para alcanzar un punto seguro en el que hacer reposar la verdad y la acción. Si la razón trascendental ya no es aceptable como universal y, por tanto, tampoco como garantía y patrón reconocido por todos, puesto que "no es perceptible más que en la pluralidad de sus voces" (Haber-mas, 1990: 182); si la tradición y los lenguajes son causa de los malentendidos y coacciones; y si el *mundo de la vida,* aquello que espontáneamente aceptamos como valor legítimo en las conductas al uso, no es sino transcripción práctica de las coacciones y distorsiones profundas, ¿por dónde liberarse de una coyuntura con tan pocas salidas?

A) La pragmática universal

Con notoria coherencia, Habermas se dirige entonces a la esencia del lenguaje, que radica en su función de mediación por la que quienes hablan puedan entenderse. Sea cual fuere el punto de vista que se adopte, el lenguaje es, como el agua para calmar la sed, medio natural para la expresión y, por tanto, para comunicar algo a alguien, haciendo posible el entendimiento. La "posibilidad de entendimiento" por el lenguaje se convierte entonces en el único principio racionalmente universalizable. El lenguaje, en efecto, continuando la filosofía del lenguaje usual, especialmente a Searle, posee una *función pragmática* por medio de la cual produce efectos reales, siendo el más importante la capacidad para promover el acuerdo entre las personas y hacer compatible al individuo con su comunidad lingüística (Habermas, 1987). Esta cualidad "pragmática" es ajena a la voluntad de los hablantes, en cuanto atributo del lenguaje mismo, con independencia de los locutores y de los usos que puedan hacer de él. Por eso puede ser llamada *pragmática universal* en cuanto que es atributo de todo lenguaje al que subyace como intencionalidad comunicativa y de consenso, presupuesto básico para toda conversación y para que los actos subjetivos de los locutores tengan alguna finalidad.

La "posibilidad de entenderse" debe convertirse en "necesidad de entenderse", en reconocimiento mutuo, si los seres humanos no quieren condenarse a un mundo invivible. Eso es tanto más necesario en nuestras sociedades capitalistas actuales que, con su particular manera de entender "la razón práctica", han impulsado un predomino de los intereses técnico y práctico, con el desarrollo de las ciencias y saberes positivos, que debe dejarse rectificar por el interés de la liberación que reconduzca hacia el desarrollo de

las ciencias morales y haga posible una comunicación realmente libre de coacciones. Para tal empeño es necesario que las normas morales y de conducta gocen de una cierta universalidad. Es aquí en donde el lenguaje viene a desempeñar el papel que la ausencia de una razón universal o una conciencia constituyente han desempeñado en otro tiempo. De ahí que los problemas que conciernen a los criterios de moralidad se desplacen hacia el ámbito del lenguaje, en cuanto que éste tiene consecuencias para los hablantes.

B) La ética del discurso

A partir de la confianza en la función pragmática del lenguaje será posible establecer normas moralmente aceptables. Pero del lenguaje entendido como "discurso", esto es, como conjunto de enunciados interlocutivos lingüísticamente coherentes. Para ello deberán seguirse procedimientos lógicos aceptables y psicológicamente despersonalizados, con el fin de no cometer falacias, dejándose guiar sólo por las exigencias de un discurso motivado únicamente por la *voluntad de llegar a acuerdos*. Esta voluntad de acuerdo es una exigencia supraindividual, puesto que se basa en la pragmática propia del lenguaje, y convierte la *discusión* en procedimiento privilegiado para establecer criterios compartibles en orden a la vida común y a la fijación de normas, bienes y fines en el seno de las comunidades lingüísticas.

La legítima discusión, para no caer en el subjetivismo, debe atenerse a ciertas exigencias. Explícita y obligadamente deben tenerse en cuenta: *a*) las formas de vida concreta (Habermas, 1990: 385 y ss.); *b*) las diversas esferas de valores; *c*) la participación de todos cuantos estén concernidos por el asunto que se discute (Habermas, 1985: 11).

El objetivo de la discusión no se encamina a agregar opiniones, sino a establecer un *orden normativo* aceptado comunitariamente, con validez universal o universalizable, aunque "situado" temporal y socialmente, en dependencia del ámbito lingüístico del que se origina. En este orden, todos los hablantes debieran reconocerse, en cuanto que lleva inscrito un sentido de universalidad al estar asentado en la voluntad misma de entendimiento, en la que se ha prescindido de la opinión particular de individuos o grupos (Habermas, 1990: 25). Por eso, lo que se ha establecido como "válido" tras la discusión no tiene por qué coincidir con aquello que era aceptado como tal antes de iniciarla.

El método para que lo aceptable para todos no se reduzca a un agregado de opiniones subjetivas o parciales exige que todos estén dispuestos a que triunfe el principio del *mejor argumento*. Para alcanzarlo es necesario: que cada uno pueda participar en la discusión, argumentar y objetar personalmente; que todos sean veraces, de tal modo que el engaño es interpretable como auto-engaño y engaño a los demás; que nadie esté sometido a coacción externa o a interés de dominio; que sea considerada como mejor fundada aquella pretensión de validez aceptada como tal por todos los participantes en sus respectivos órdenes de preferencias. Con estos presupuestos, tanto a la verdad científica como a la ética se les confiere una referencia de validez derivada de la

comunidad de hablantes, a partir de la cual es integrable y aceptable socialmente un sistema de leyes, de valores, de normas, de bienes, etc.

Bien es cierto que las dificultades no son pocas cuando se quiere llevar a cabo esa discusión, en la que, además de la ausencia de intereses subjetivos, debe prevalecer la veracidad y el respeto al "mejor argumento". Con frecuencia la experiencia demuestra hasta qué punto lo "mejor" no es siempre sinónimo de lo más aceptado o lo generalmente compartido.

C) La comunidad democrática mediada por la pragmática lingüística

Habermas no ha dejado de matizar y ampliar estos supuestos que se enriquecen y amplían en *Teoría de la acción comunicativa,* matizando una moral sociológica fundada en la *racionalidad comunicativa* que se hace explícita en estas palabras:

> Este concepto de *racionalidad comunicativa* posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superen la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas (1990,1: 27).

El sentido, pues, unitario del mundo objetivo no sería asequible individualmente sin lenguaje, lo que abre el camino hacia la interlocución científica; pero menos lo sería la vivencia de la intersubjetividad en libertad, lo que encamina hacia las mediaciones lingüísticas en la vida moral y política. De este modo, por una parte, se evita una fundamentación racionalista o idealista tanto de la ciencia como de la ética y, por otra, se soslayan el subjetivismo y el relativismo positivista, consecuencia inevitable si se privilegia al individuo o a un contexto empírico, circunstancial y contingente. Esto quiere decir que la pragmática comunicativa alberga la ambición de fundamentar formas de vida concretas, vividas desde un punto de vista "democrático", sin otras referencias a normas o valores que no sean los establecidos por comunidades en su propio ámbito de convivencia. Pero esto no supone el asentimiento a lo dado como bueno y válido, puesto que la comunicación y la discusión discursiva apuntan a un *ideal de comunicación* cada vez más universalizable y, por tanto, menos conforme con lo admitido de hecho y usualmente. De ahí que Habermas sea contrario a las morales de coyuntura y a las políticas de conveniencia, contrariando así de forma decidida a las concepciones positivistas que entienden la experiencia y la práctica ética como adaptación a las circunstancias o adecuación a los prejuicios de la vida ordinaria.

En el mismo sentido, la ética del discurso, siendo una legitimación de la vida democrática, entiende que ésta no puede ser tampoco un simple resultado de opiniones mayoritarias. La vida democrática legítima debe seguir el principio del "mejor argumento" y, por tanto, no puede evitar la discusión en pos de una comunicación sin

coacciones, respetando a todos los interlocutores (minorías), pero promoviendo al tiempo la formación reflexiva y educativa con la crítica a los intereses (de la propia razón), hoy más exigente para restaurar los ideales morales de la igualdad, la solidaridad y la libertad, eclipsados por la ideología positivista fomentada por las ciencias experimentales y por la técnica (Cortina, 1986; 1990).

Apel, como vimos, recurre a la "pragmática trascendental" y Habermas a la "pragmática universal". El asunto no es cuestión de palabras, sino que para Apel no es posible *nada universal* (ni la propia pragmática universal) fundado sólo en un principio social, ya que todo lo universal requiere una justificación trascendental, esto es, basada en la razón o en el sujeto. Para Haber-mas, sin embargo, el principio en el que puede asentarse un acuerdo posible y, por tanto, también el criterio ético y político compartible, es estrictamente social al quedar vinculado al acuerdo en el discurso.

Como es apreciable, la ética del discurso, tanto en Habermas cuanto con los nada desdeñables matices de Apel, presupone la idea de una voluntad contractual subyacente-inconsciente, originaria o natural—, sustrato último de las relaciones humanas, desde las interpersonales a las sociales. Aristóteles remitiéndose a la naturaleza humana-sociable y dotada de palabra-*(Ética a Nicó- macOy* 1094b, 5 y ss.; *Política*, 1253a y ss.) y Rousseau a un indeterminado y "pre-histórico" pacto originario (1964, III) habían establecido e incluso hecho explícito el mismo convencimiento. La discusión sobre el asunto conduce hasta las sugerencias de Hannah Arendt en torno a la comunicación, a las que nos aproximamos en el capítulo siguiente.

8
Lenguaje y comunicación

El universo está indisolublemente enlazado y la acción recíproca no es atributo del género humano ni sólo del reino animal. Los griegos heredan ya de egipcios y caldeos la admiración por la armonía celeste del macrocosmos que Galileo, entre los primeros, atribuye con acierto a relaciones de fuerzas, en las que se ven involucradas la masa de los cuerpos y su aceleración. Pero asomarse al microscopio equivale a descubrir un mundo de orden y armonía producidos por infinitas disposiciones para la conexión y el enlace, alcanzados compartiendo o transfiriendo valencias, fuerzas, estímulos o comportamientos. En cualquiera de las dos escalas, tan admirable ordenación es consecuencia de propiedades mecánicas, físicas o químicas que confieren forma o estructura interior a las cosas y les atribuyen lugar y funciones precisas en el universo, siempre obedientes a correlaciones comunicativas y de intercambio, necesariamente establecidas, a las que no son ajenos tanto los movimientos de las partículas subatómicas como el giro de los astros. Ascendiendo en la complejidad y virtualidades que introduce la vida en cada una de sus infinitas modalidades, animales y plantas, por los enlaces entre sí, vienen a integrarse en un gran todo cuyo fenómeno total llamamos Naturaleza, en donde, como advierte Kant, el parásito, el mosquito y todos aquellos seres que menos apreciamos desempeñan un papel y contribuyen cooperativamente a alcanzar no sólo su propio fin, sino el de todos los demás y, con ellos, los de la Naturaleza (*Crítica del juicio,* § 67). Es el nuestro un mundo de fines logrados que tanto motivó la reflexión desde Aristóteles, recordando sólo el libro XII de su *Metafísica,* a Kant, cuya *Crítica del juicio* se ve plenamente refrendada por las ciencias biológicas y físico-químicas posteriores.

8.1. La arquitectónica de los fines

La comprensión de esa unidad conseguida desde la heterogeneidad, por la cual cada uno de los seres alcanza sus objetivos específicos en la contribución a la finalidad de todos configurando el orden natural, no podría ser interpretada más que como una ‘rapsodia” de diversidades, si la razón no estuviese dotada de una “arquitectónica5 en virtud de la cual determina “a priori” como unitaria la “esencial variedad y orden de las partes” (Kant, 1978: B, 861). Este esquemático ideal o arquitectónica racional reduce o conduce la pluralidad a la unidad, de tal modo que el matemático, el naturalista, el biólogo, el astrónomo o el lógico, no son más que sus “meros artífices”, puesto que es la estructura misma de la razón la que garantiza la inteligencia de la comunicación y trabazón en la naturaleza. Ahora bien, este esquematismo por el que comprendemos lo diverso como unidad, siendo racional, no es subjetivo porque no procede de la libertad de un sujeto que intencional y autónomamente lo ejerza. Pertenece a la forma de ser de la propia razón, del mismo modo que el finalismo de los demás seres es su atributo natural, y es objeto de la filosofía de la naturaleza que “se refiere a todo lo que *eP* (Kant, 1978: B, 868).

Pero en el mundo encontramos también otro orden de realidades y un tipo distinto de fines. Son los asociados a la libertad humana, exentos de la predeterminación natural, pero igualmente ciertos y reales, que impulsan obras y acontecimientos y, a su permanente novedad en el mundo, añaden la incertidumbre de su modo de hacerse presentes en él. Ahora bien, tampoco este ámbito de realidades que proceden de la libertad tendría coherencia y sentido si se produjese de forma “rapsódica”, a no ser que entendamos el mundo como caos, lo que, a pesar de turbadoras apariencias, no es. También aquí la razón confiere unidad de fines a todo cuanto procede de la libertad, sometiéndolo a las exigencias de unidad que impone la ley moral, cuyo objeto radica en lo que “debe ser” y no en “lo que es”. La ley moral es la última garantía del acuerdo posible entre los seres humanos y, por tanto, la condición de cualquier comunicación.

Pero, continuando con Kant, una filosofía de la comunicación no puede ser ajena al propósito de comprender unitariamente *lo que es* en la naturaleza, con *lo que debe ser* a partir de la libertad. Esta comprensión de la coordinación entre fines predeterminados necesariamente en los seres naturales, y objetivos intencionales de la libertad, se la propone Kant en la *Crítica del juicio,* a través del análisis del juicio reflexivo. En este tipo de juicios, que no determinan objetos para el conocimiento, se expresa no obstante la unidad ideológica de Naturaleza y Libertad, mediante la interpretación estética de la teleología natural. Sólo el hombre, entre todos los seres del mundo, es capaz de un ideal de belleza, por eso sólo él puede realizar la comunicación perfecta, ajena a todo egoísmo. Es en el arte donde se introduce el verdadero principio subjetivo de la comunicación en cuanto que en ella se comprenden en unidad y entrelazados los fines de la naturaleza y los objetivos de la libertad.

Y, derivando los supuestos kantianos hacia el interés que nos ocupa, al arte pertenecen el lenguaje y sus usos retóricos y poéticos, que se cuentan entre las

manifestaciones artísticas más conocidas y apreciadas, por otra parte tan presentes en la tradición estética alemana que discurre entre Schiller y Heidegger, más atenta a la poesía que a cualquier otro género artístico. Cierto que Kant no se extiende en el tratamiento del lenguaje, pero confirma algo que una y otra vez venimos invocando desde varios puntos de vista en los capítulos anteriores: el lenguaje es mediación simbólica entre el ser humano y la naturaleza, lo que encamina hacia la ciencia y a las formas de dominación técnica del mundo. Pero también es mediación vinculante entre el ser humano y los proyectos de su libertad, lo que supone aproximarse a los problemas de la comunicación discursiva.

La comunicación es el medio objetivo por el que la libertad deja de ser simple capacidad aneja a la racionalidad para hacerse realidad efectiva y presente en el mundo. Libertad y comunicación indisociables, lo que confirma Kant al establecer como condición de la ley moral un doble reconocimiento de los otros: en primer lugar, nadie puede tomar a los seres humanos, ni individual ni colectivamente, como medio para alcanzar sus propios fines; en segundo lugar, lo que cada cual establezca como ley para sí debe ser ley para todos. Unicamente en el contexto comunicativo podemos hablar de libertad, no sólo como postulado racional, sino como realidad empírica capaz para asociarse a un proyecto moral.

Esta aparente digresión kantiana, no lo es si se piensa que cualquier discurso sobre la comunicación, sea o no lingüística, debe establecer un criterio a partir del cual se diferencia la *comunicación* de cualquier otra relación interpersonal de contacto, información, conexión, etc. Si aquí hablamos de comunicación, es a partir del supuesto que la entiende como proceso de relación encaminado a poner algo en común, pasando de lo individual a lo interindividual o colectivo, pero regulado por la previa condición del reconocimiento de la diferencia y del respeto a la identidad del interlocutor o interlocutores. A partir de tales supuestos tiene cabida la reflexión sobre la comunicación sin reducirla a teoría de la información o perderse en disquisiciones semióticas.

8.2. Contexto comunicativo y mediación codificada

Es evidente que no toda comunicación se establece por mediación del lenguaje. Más todavía, la comunicación lingüística deja patente su insuficiencia si falta otro tipo de comunicación como puede ser la afectiva, la sentimental, incluso la visual y gestual. Pero tanto la comunicación discursiva como la no discursiva pueden ser objeto de consideraciones comunes derivadas del concepto mismo de signo. En primer lugar, las relaciones lógicas del signo y sus conexiones en el sistema lingüístico, conducen a problemas que tienen que ver con la *sintaxis* y la *semántica lógica*, insoslayables en todo proyecto comunicativo, si bien quedan fuera de nuestros propósitos. En segundo lugar, la relación de los signos con la realidad y sus efectos sobre ella aproxima a la *pragmática* lingüística, entendida ésta como saber que se dirige a poner de manifiesto los efectos reales del uso de los signos. Es, por tanto, en la función pragmática, donde la significación adquiere su plena eficacia en la medida en que ella pone de manifiesto la influencia de las palabras sobre las cosas.

Atender a la pragmática lleva implícito un doble reconocimiento de hondo calado antropológico. En primer lugar, supone deducir las consecuencias de la concepción aristotélica de la naturaleza humana que él entiende como esencialmente comunicable (Aristóteles, *Política,* I, 1253a). Si la comunicabilidad es lo que sustancializa a la "naturaleza" ¿por qué no recurrir a ella para fundar los propios proyectos comunitarios y sociales? En este sentido Austin, Searle, Gadamer, Ricoeur, Habermas, etc., no hacen más que ampliar las conclusiones de las tesis aristotélicas, en cuanto que la atención a la eficiencia o efectividad del lenguaje, a la que recurren con intenciones diversas, se asienta en la dimensión común y más realista del ser humano, la comunicativa, que en nada merma ni su razón ni su conciencia individuales. Lo que, por otra parte, confirma a Hegel al engarzarse de lleno con sus pretensiones éticas, sociales y políticas, si se tiene en cuenta que para él la libertad no se hace efectiva sino en el ámbito comunitario familiar, ético, político, cultural, etc., lo que expresa con el concepto de eticidad (*Sittlichkeit*), verdadera sustancia de la vida humana (Hegel, 1982). En segundo lugar, recurrir a la pragmática comunicativa implica sacar al individuo de su perímetro psíquico y subjetivo para situarlo en un horizonte de mayores y compartidas seguridades para enfrentar la crisis de la razón y de las instituciones, el acoso de lo moral por la técnica y la despersonalización derivada de los mecanismos capitalistas y de la sociedad de consumo.

Pero los efectos pragmáticos del signo y, por tanto, del lenguaje como sistema de signos, no son ajenos a ciertas exigencias trascendentales empíricas o condiciones de posibilidad de la comunicación. Distinguiremos cuatro: 1) el código y la implicación del interlocutor, 2) el contexto psicológico, 3) el contexto cogni-tivo y, 4) el principio de cooperación.

8.2.1. Código e implicación pragmática

En primer lugar, si comunicar es poner algo en común salvaguardando la asimilación mutua de los que se comunican, parece claro que entre ellos se exige una mediación objetiva cuya comprensión ambos compartan. Sea un código expreso de signos, sean formas de inferencia lógica comunes, lo que parece ineludible es un medio en el que coincidan salvaguardando sus diferencias. Pero tanto el código como la forma lógica de inferencia implican ya un acuerdo previo sobre los valores, signos y significados que los constituyen, lo que supone un proceso de interpretación anterior o contemporáneo al proyecto de comunicarse. El código, por tanto, evitando confundir información con comunicación, no es asimilable al canal que hace llegar un mensaje, ni tampoco a un sistema semiótico neutral y ajeno a quienes se comunican.

En segundo lugar, complementando a Peirce, el código exige ir más allá de la dimensión triádica del signo (*representante* [=índice, signo, icono], *objeto, interpretante*) para introducir al interlocutor, no sólo como aquél a quien se informa, sino como integrante de un espacio efectivo, formado por ambos interlocutores, por el código de signos y por el objeto de la comunicación. Sólo en esta implicación se produce un *contexto pragmático* que, por interconexión de todos los elementos, tendrá como efecto elevar la simple información a comunicación. Esto quiere decir que sin la participación del interlocutor no puede darse interlocución ni, por tanto, comunicación.

En tercer lugar, no es suficiente la integración discursiva del contexto pragmático formado por locutor, código, interlocutor y objeto, sino que sus cuatro elementos deben, a su vez, estar implicados en lugares comunes, en el ambiente, en los supuestos o prejuicios conscientes e inconscientes de una comunidad de hablantes para que se produzcan los efectos reales de una comunicación no distorsionada, lo que involucra variables sociales e incluso costumbristas. Con acierto escribe Pérez Gállego: aEl problema de la comunicación no consiste en una mera dialéctica de ‘lo que se consigue preguntando' sino una advertencia del medio donde se produce este *tennis sintáctico”* (Pérez Gállego, 1981: 263). “Advertencia del medio”, dice con acierto el autor, puesto que “el medio” es el subsuelo, no sólo para la comprensión del código, sino para que los interlocutores den al mensaje la misma densidad semántica. De ahí que los contextos reales o ámbitos prácticos prejuzguen, en gran medida, la comprensión del mensaje y de los significados. Por ejemplo, una comunicación que tenga por objeto valores morales, familiares, religiosos, etc., en comunidades tan diferenciadas como las nómadas o sedentarias, las infra o super desarrolladas, etc., no será interpretada con sentidos idénticos. Y el mismo discurso ético, político, organizativo, etc., no alcanza el mismo grado de comprensión en comunidades o grupos marcados por distintas orientaciones filosóficas, científicas, económicas, filantrópicas o religiosas.

Esta exigencia de implicación pragmática se sintetiza en términos más lingüísticos advirtiendo sobre la distancia entre competencia lingüística y comprensión comunicativa. Pueden, en efecto, ser interiorizadas y aprendidas las reglas de una lengua y conocer su uso, pero eso no garantiza la comprensión uniforme del sentido de la conversación en un grupo que la esté hablando y asegura todavía menos la intelección de su propia tradición literaria y simbólica. No es, por tanto, suficiente una interpretación puramente formal del

lenguaje sin contar con su concreción histórica y con sus adherencias sociales y tradicionales. Ni las inferencias lógico/lingüísticas ofrecen espacio suficiente para una comunicación no distorsionada, porque ésta se produce sobre el fondo de un campo de variaciones incomparablemente más amplio que el que aquéllas configuran. La contrapartida no es menos apreciable, puesto que la introducción de elementos extraños al código puede dificultar o hacer imposible un acto comunicativo.

8.2.2. Contexto psicológico común

El contexto y las disposiciones psicológicas del hablante no determinan en absoluto las del oyente, pero al ser éste el polo receptor de la comunicación, el locutor deberá establecer las condiciones para encontrar un terreno común, superando las indudables barreras que llevan implícitas identidades diferenciadas, situaciones heterogéneas e incluso encontradas, intereses y compromisos no análogos. Es todo un entramado que exige atender a ciertas cautelas.

La primera y elemental tiene que ver con la necesidad de hacer surgir experiencias comunes de los interlocutores, en lo posible compartibles, a las que coadyuva el conocimiento mutuo, tanto en la comunicación no institucionalizada como en la institucional, haciendo perceptibles las convicciones objetivas intelectuales, morales, sociales, etc., de quien tiene la iniciativa de comunicar. Éstas habrán de ser por lo menos intuibles por el interlocutor. En segundo lugar, la voluntad de comunicar debe ser una evidencia para el interlocutor. No basta con la intención subjetiva del comunicador, sino que ésta habrá de ser reconocible para que, en la peor de las situaciones, se produzca el efecto psicológico de la proximidad o aproximación, aunque no se alcance la comunicación.

El discurso preparado y el mensaje ya elaborado difícilmente alcanzarán su propósito si no se transmite, también por medios no discursivos (el gesto, el tono, la actitud, etc.), la decisión de querer ser entendido y aceptado, lo que no deja de implicar el riego de la adaptación o sumisión al interlocutor, sobre todo cuando éste es colectivo. En tercer lugar, el reconocimiento de la autoridad intelectual y moral del comunicador es un factor esencial de la credibilidad sobre cuanto se pretende comunicar. Se trata de una condición prelingüística o pre-locucionaria que no encuentra posibles sustitutos en la lógica sintáctica o en la coherencia expresiva que puedan regir el discurso interlocutivo. De hecho, el éxito de cualquier acto comunicativo implica adhesión intelectual y afectiva en la que se ven comprometidas convicciones no regidas por evidencias racionales, sino por la sentimentalidad psicológica y por factores de orden no teorético, como ha puesto de manifiesto G. H. Mead (*Mind, self and society,* University of Chicago Press, 1934). La influencia de la autoridad en la credibilidad comunicativa se pone bien en evidencia en contextos mágico-religiosos, en los que el papel del magisterio, doctrinal o moral, adquiere competencias preponderantes. Se trata, en fin, de reconocer que la comunicación discursi-vo/lingüística no recubre las exigencias de la comunicación plena,

como también pone de manifiesto el propio M. Buber (*Yoy Tu).*

Por último, la comunicación entre personas habrá de contar con que, sea cual fuere su carácter o temperamento, todo ser humano de modo espontáneo e inconsciente reacciona en defensa de su identidad personal, sobre todo cuando la comunicación va encaminada a lograr que alguien reconsidere su conducta. En este caso la comunicación adquiere, ampliando el significado del neologismo en sentido psicológico, la forma de *feed-back,* en cuanto que no hay acción (comunicación) sin respuesta. Siguiendo las sugerencias de R Simon y J. Albert (1983), no parece fuera de lugar hacer explícitas las características de debe revestir un *feed-back correcto.*

1. *Ser más descriptivo que evaluativo.* No formular juicios sobre la reacción, conducta, comportamiento, etc. del otro, sino describirlos o analizarlos en la situación en que se han producido. Formular juicios inmediatos provoca reacciones defensivas y autojustificativas.
2. *Ponderar las consecuencias* inmediatas que se siguen de la actitud o conducta del emisor.
3. *Mostrar atención e interés* por lo que el otro dice o por lo que ha sucedido, continuando el diálogo siguiendo la lógica del final del discurso del otro.
4. *Precisar y determinar situaciones,* personas, rasgos, etc., evitando generalizaciones. Describir a alguien como 'autoritario", "amable", etc. contribuye a reacciones generales, mucho menos eficaces que si se describen gestos o ejemplos concretos. ("No permite dialogar", "responde con cortesía").
5. *Valorar de forma ostensible* las necesidades, exigencias, circunstancias, etc., del receptor.
6. *Resaltar las circunstancias* del emisor y su *voluntad de comunicarse.* No basta con querer comunican, sino que es preciso que quede clara y sea perceptible la voluntad de comunicación.
7. *Dirigir el* feed-back *a conductas y situaciones susceptibles de cambio,* variación o de las que se esperen resultados. Insistir en situaciones que se escapan por entero al control de receptor y emisor frustra cada vez más al receptor. Es frustrante insistir al que no sabe español sobre la conveniencia de leer a Cervantes en sus textos originales.
8. *El feed-back es más eficaz y la comunicación más efectiva cuando son solicitados y* no impuestos. Eso supone no establecer relación de *feed-back* sin promover las condiciones previas que favorezcan su aceptación. El *feed-back* impuesto provoca una reacción negativa.
9. *Utilizar los medios y métodos que han recibido aceptación positiva* en otras situaciones. Recurrir al concepto con-ductista de *refuerzo,* que invita a conductas verbales previamente probadas por su eficacia.
10. *Ser oportuno o intervenir en el momento más adecuado,* generalmente en proximidad temporal a las conductas, acciones, acontecimientos, etc.
11. *Verificar si se ha sido bien comprendido* e interpretado. No dejar de "repasar"

o “reconsiderar” el proceso de *feed back.* Para ello es conveniente una recapitulación esque mática o conceptual del asunto comentado o comuni cado.

12. *Hacer intervenir otros procesos de* feed-back realizados por otras personas, en los límites de lo posible.

8.2.3. Configuración de un contexto cognitivo común

Si entendemos por cognitivo la capacidad de asimilación y procesamiento de la información recibida, la situación más frecuente es la falta de adecuación entre interlocutores. En efecto, la capacidad cognitiva del oyente es una variable independiente del emisor, que se ve en la exigencia de “reconstruir” un contexto común de comprensión que lleva implícitas connotaciones lingüísticas y extra lingüísticas. Entre las primeras está la forma lógico/discursiva de los enunciados que no pueden sino atender o ponerse al servicio de la capacidad cognitiva del interlocutor. En primer lugar, los aspectos “locucionarios” (Austin) demandan la atención al lenguaje mismo: estilo, forma lógica y retórica, capacidad de ejemplificación y de “poner ante los ojos”, etc., son indi-sociables del proceso comunicativo que quiera tener éxito. Pero, a su vez, la dimensión “ilocucionaria”, acrecentará la capacidad comunicativa en la medida en que sean perceptibles las intenciones últimas del enunciado, de acuerdo a la máxima de la veracidad. Por último, habrá de hacerse evidente la dimensión “pragmática”, adelantando con claridad qué resultados prácticos y qué consecuencias reales se pretenden o pueden alcanzarse con la comunicación. La previsión de un cambio de actitud, de la transformación de condiciones de vida o de conducta, así como la prospectiva real sobre formas de actuar, expectativas de fortuna o bienestar, etc. ejercen el efecto de precomprensión en una retroacción de lo práctico sobre lo discursivo.

Recurriendo a Ortega, el sistema de creencias del interlocutor y sus estados mentales ha de enfrentarse, no sólo con el horizonte teórico del comunicador, sino con el conjunto de hechos manifiestos representables como verdaderos o probables con él conexionados, con el fin de socorrer el aspecto puramente semántico de sus enunciados. Ello quiere decir que el entorno físico, ambiental, la experiencia o mundo de la vida compartidos o comparables, son un sustrato de realidad evidente que coadyuva a la comunicación, como sintetizan Gehlen (1980) y Lorite Mena (1982), y ya Aristóteles advertía en su concepción del *Ethos c*orno “hábitat” o “medio” vital. Lo que, por otro camino, recuerda Wittgenstein al señalar que los enunciados están siempre en situación o dependencia para que puedan alcanzar a ser comunicativos.

A su vez, la capacidad y el contexto cognitivos son variables dependientes de la información memorizada o conocida por el/los interlocutores. Sólo en el contexto de un saber o bagaje intelectual previo del interlocutor la información puede ser elevada a comunicación. De ahí que un incremento en la memoria suponga un incremento en las posibilidades de comprensión y comunicación. Como advierte Bergson (1959: 183) todas nuestras percepciones están impregnadas de recuerdos, y las experiencias presentes

arrastran la herencia de la experiencia del pasado que, por una parte, puede facilitar la comprensión actual, pero puede también perturbarla en cuanto que puede sustituirla. En todo caso, la información y experiencia previas contribuyen a la con-textualización intelectual y evaluadora de la nueva información, proceso en el que supuestos y prejuicios desempeñan un papel determinante, si seguimos a Gadamer. Esto demanda la rehabilitación de las exigencias de la retención sucesiva de contenidos y datos con el fin de garantizar una comunicación fecunda. Se trata del fomento educativo de la memoria, garantía de la continuidad y unidad del proceso y progreso intelectuales, como secuencia comunicativa, sin que esto tenga nada que ver con el "memorismo" estéril.

El efecto comunicativo será más eficaz en la medida en que se alcancen a introducir en el contexto cognitivo elementos *relevantes,* esto es, aquellos que produzcan un efecto multiplicador de la información y que lleven al ánimo del interlocutor la convicción de que vale la pena procesar la información que recibe, lo que, en gran medida, depende del contexto. Por ejemplo, no es relevante para quien no conduce hablar del peligro que supone que las señales de tráfico y los semáforos se encuentren entreverados con los árboles de una avenida. Ni es relevante en igual grado mirar al cielo cuando se habla del agua en un lugar seco o lluvioso. Puede ser relevante la evocación de una persona, hecho, gesto, recuerdo o sugerencia..., que contribuirán a enriquecer el entorno cognitivo del interlocutor. El libro de Dan Sperber y Deidre Wilson, *La Relevancia: comunicación y procesos cognitivos* (Visor, Madrid, 1994), con abundancia de ejemplos, vincula el éxito de la comunicación a la eficacia cognitiva que puedan producir los factores relevantes.

8.2.4. El principio de cooperación

El llamado "principio de cooperación" es formulado a partir de criterios de pragmática lingüística por H. P. Grice (1971). Sin embargo, desde el punto de vista psicológico, la cooperación y su eficacia comunicativa tienen una versión conductista en el concepto de refuerzo, tal como lo entiende y explica el propio Skinner (1977: 92) (cf. cap. 3).

Grice explícita el principio de cooperación a través de máximas de cuatro tipos, que se corresponden con las cuatro clases de juicios que distingue Aristóteles: de cantidad, cualidad, relación y modalidad que, a su vez, son la referencia que toma Kant como hilo conductor para establecer las categorías "a priori" de la razón. Sin que Grice lo diga, tanto en la intención aristotélica cuanto en la kantiana, tal división tiende a hacer explícitas las funciones lógicas del entendimiento, que según Aristóteles vienen expresadas por la capacidad de formular juicios y según Kant por las formas (categorías) de unificar y dar contenido mental a los datos que proceden de la experiencia. Grice, por tanto, al hacer análogas sus máximas con la facultad judicativa y unificadora de la razón, viene a advertir que el lenguaje actúa eficazmente en la génesis de la comprensión interlocutiva cuando es usado de acuerdo a las condiciones lógicas que ofrece "a priori"

la razón. Si así fuese, el "principio de cooperación" no es interpretable como un procedimiento retórico, puesto que sería la puesta en práctica de la lógi-ca/semántica de la razón, convertida en la garantía más fiable y única para que interlocutores diferentes coincidan en una comprensión unificada. La formulación de Grice se enuncia con claridad a través de la siguiente esquematización:

• *Máximas de cantidad:*

1. Dotar de información básica, incluso elemental.
2. No informar más de lo requerido por el contexto.

• *Máximas de cualidad:*

3. No decir nada falso o que suene a falta de sinceridad.
4. No decir nada de lo que no se tenga seguridad o pruebas.

• *Máximas de relación:*

5. Decir lo que, en el contexto y para el oyente, es relevante, esto es, que produce una multiplicación de las inferencias.

• *Máximas de modalidad:*

6. Evitar toda expresión o circunloquio falto de evidencia y oscuro en el contexto.
7. Evitar la ambigüedad, la imprecisión. Todo mensaje debe poder ser categorizado.
8. La brevedad es una exigencia comunicativa. Requiere conceptualización previa.
9. El orden y la exposición lógica. Exigencia de estructura conceptual codificada.

En el contexto de cooperación, debería deducirse lo implícito a través de inferencias.

Al tener en cuenta las cuatro categorías de máximas, parece que para Grice la fuerza comunicativa de los enunciados no se deriva sólo de procesos formales sino de su contenido de verdad, de lo que puede deducirse un corolario formulable de tres maneras: en primer lugar, la imposibilidad de comunicar algo de cuyo valor de verdad el locutor no tiene conciencia; en segundo lugar, sólo es comunicable aquello y sólo aquello que el interlocutor acepta como verdadero; en tercer lugar, la verdad de lo comunicable no es independiente de la forma lingüística en que se expresa, sobre todo cuando se trata de la comunicación pública y colectiva. En ella la forma en que se enuncien las cosas condiciona en gran medida su aceptación. Esto supone que, prescindiendo de la verdad material de un mensaje, la expresión lingüística "construye" su verdad discursiva.

Desde el punto de vista psicológico, el concepto de *refuerzo* aproxima a lo que pudiera llamarse "principio conductista de cooperación". El refuerzo no es sino una respuesta positiva por la que se confirma la eficacia de una conducta, sea o no verbal, que, en virtud del éxito obtenido, provoca la producción de conductas idénticas. Si, por

ejemplo, al pedir las cosas "por favor", tengo más éxito que cuando las pido de modo brusco, me veo *reforzado* para usar la fórmula más cortés y evitar la brusquedad. Sin que sea obligado someterse al determinismo del esquema conductista, no es desafortunado decir que la comunicación será tanto más eficaz, cuanto mayor sea la cooperación entre interlocutores tomando como referente la "experiencia" de fracasos y refuerzos anteriores.

8.3. La acción comunicativa y su racionalidad

El concepto de *acción comunicativa* no es nuevo y está implícito en la noción misma de lenguaje, puesto que si el ser humano está dotado de capacidad locutiva es porque debe actuar en un contexto de relaciones y afinidades. Si debiera actuar en soledad no necesitaría hablar. Sin embargo, es en la actualidad, inicialmente por obra de Austin, Grice, Searle y más tarde por Haber-mas, cuando se generaliza la expresión y la importancia otorgadas a la acción comunicativa, atribuyendo una mayor repercusión práctica a los enunciados lingüísticos, toda vez que el recurso a normas, razón, conciencia, etc., no habían logrado evitar las situaciones de crisis y conflicto en las instituciones sociales y políticas. De ahí que se vaya generalizando la convicción de atribuir poder normativo a las convenciones semánticas, como ya advertimos con Habermas (cap. 7).

Atendiendo a su uso en la actualidad, por *acción comunicativa* se entiende el ejercicio de interacciones coordinadas o reguladas por actos de habla, sin que por ello las acciones queden reducidas a la esfera lingüística en la que se establecen los criterios normativos a partir de los cuales se realizan. Tal recurso al lenguaje como referencia de la práctica supone reconocer que la sociabilidad no puede ser disociada de la comunicabilidad misma del ser humano. O, dicho de otro modo, implica afirmar que si el hombre es sociable, tal cualidad se hace real y eficaz por la comunicación, que se ejerce de modo primordial por el lenguaje. Nada extraño, pues, que se recurra al ámbito lingüístico para reconocerlo como fundamento del ejercicio práctico de la racionalidad y de relaciones interpersonales, sociales y políticas.

La eficacia normativa del lenguaje puede entenderse de modo diverso, como de hecho sucede en la actualidad, en la que se recurre a la esfera lingüística a partir de tres exigencias distintas: una más teleológica, que confía en la pragmática ligada al discurso lógico-racional argumentado; otra, de inspiración fenomenoló-gica, que le atribuye una función derivada a partir de la aptitud subyacente de la conciencia para apropiar intuitivamente la unidad lenguaje/acción; y una tercera que considera al lenguaje como simple operador en el intercambio de opiniones y pareceres subjetivos. Cada una de ellas implica un modo diferente de entender la acción comunicativa.

8.3.1. Acción comunicativa racional/teleológica

Calificamos de "racional/teleológica" el tipo de comunicación basada en procedimientos lógicos y en la coherencia sintáctica de los enunciados. Su objetivo tiende a proponer ante los demás una argumentación suficiente para justificar fines o proyectos comunes, a partir de la afirmación de actitudes y capacidades cogniti-vas semejantes, aptas para decidir racionalmente, en las que, en última instancia, se deposita la confianza para concertar acciones. Ahora bien, en este modo de ver las cosas, las propias capacidades racionales no se conciben como independientes de los usos lingüísticos y de

las prácticas en las que se manifiesta la actividad del entendimiento. Esto quiere decir que lo racional no es disociable de los actos de habla y de la dimensión interlocutiva del lenguaje.

En consecuencia, la racionalidad guarda conexión esencial con la disposición para producir acuerdos, lo que justifica hablar de "supra/racionalidad", en cuanto que no es independiente de la dimensión interlocutiva, lo que conduce a varios corolarios. En primer lugar, entender la racionalidad como efecto o consecuencia de la acción recíproca entre razones individuales, sobrepasando una interpretación puramente logicista de la razón, exclusivamente regulada por su estructura "a priori". Se justifica así hablar más de "efecto racionalidad" que de racionalidad. En segundo lugar, los acuerdos producidos en el lenguaje suponen, a su vez, experiencias más básicas que las discursivas, las del "mundo de la vida" o vivencias reales, compartidas intersubjetivamente, que motivan los actos de habla. En tercer lugar, si se buscan acuerdos, es porque la racionalidad comunicativa se dirige a solucionar problemas. De la consideración conjunta de estos tres corolarios se deduce que la acción comunicativa racional se remite a una cierta epistemología genética, próxima a Piaget, en la que estructura y funciones se reclaman entre sí, de tal modo que la racionalidad no es asequible sin el ejercicio de la comunicabilidad.

En este contexto, el lenguaje debe proceder a partir de proposiciones asertivas, lógicamente construidas, que alcancen a convencer racionalmente al interlocutor, para que pueda situarse en condiciones de decidir de forma razonada. Precisamente en alcanzar decisiones razonadas consiste el éxito de los actos de habla, éxito que puede consistir en la generación misma de los acuerdos o en añadir a ellos la consecución de algún fin común.

Pero tales objetivos se alcanzan sólo por medio de un lenguaje sometido a las exigencias de la sintaxis lógica, lo que equivale a decir que sin códigos estructurados no son factibles las inferencias comunicativas. A su vez, la retórica desempeña un papel igualmente notable, en cuanto que las modalidades locutivas tienen una función semántica importante. No son menos determinantes las exigencias dialécticas, tomada la dialéctica en el sentido platónico, según el cual la racionalidad no es consecuencia ni del fulgor lógico de una idea o enunciado, ni de la habilidad argumentativa, sino de un discurso pedagógico capaz de introducir al interlocutor en un paulatino remontarse de lo más evidente y visible a lo más especulativo e invisible. Ello quiere decir que la racionalidad comunicativa no es alcanzable sin la participación activa y la actitud de aprendizaje de todos los intervinientes en la comunicación. Dicho de otro modo: el éxito de la comunicación no se alcanza por imposición sino por convicción. Lo que, además de las solicitudes teóricas que se van evocando, demanda tiempo y práctica pedagógica compartidos.

Teniendo en cuenta que toda comunicación se produce en contextos reales y, por tanto, condicionados y sometidos a prejuicios, una argumentación aparece como racional sólo bajo ciertas condiciones. En primer lugar, algo es racional en la medica en que vaya asociado a evidencias, lógicas o empíricas. Por eso el esfuerzo de la tradición silogística-

desde Aristóteles-no es un empeño verbalista estéril, puesto que obedece a la exigencia de reducir lo probable a lo evidente. En segundo lugar, discursos y acciones se presentan como racionales en la medida en que se atengan a normas aceptadas por la comunidad de hablantes o comunicantes. En este sentido argumentamos que es "racional" que todos respeten las leyes que obligan a pagar impuestos aunque a nadie le guste. Por último, asociando racionalidad y subjetividad, llamamos también racional, a lo que, siendo particular o privado, como un sentimiento o deseo, se manifiesta a través de buenas razones que lo hacen socialmente creíble. Por eso decimos que es racional (razonable) que alguien exprese el deseo, por ejemplo, de ver a una persona querida o de estar en compañía de sus amigos, aunque ello no tenga otra justificación.

Específicamente, Habermas distingue cuatro tipos de acción racional comunicativa. La *teleológica*, por la que el agente se conexiona con el mundo objetivo o estados de cosas, en la que racionalidad y verdad se derivan de la capacidad cognitiva y descriptiva de la realidad. La *regulada por normas,* que tiene que ver con valores, roles sociales, etc., en la que la racionalidad va ligada a la rectitud en relación con los enunciados normativos. La *drama-túrgica* en la que "los participantes sólo pueden adoptar, en el papel de actor, una actitud frente a su propia subjetividad y, en el papel de público, una actitud frente a las manifestaciones de otro actor si tienen presente que el mundo interno del ego limita con un mundo externo", vinculando racionalidad con sinceridad o veracidad, orientadas a la autoafirmación (Habermas, 1987, I: 135). La propiamente *comunicativa,* en la que "los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones" (Habermas, 1987,1: 124). Aquí la racionalidad se vincula a la *interpretación,* entendiendo por tal "la negociación de definiciones de la situación susceptibles de consenso. En este modelo de acción el lenguaje ocupa [...] un puesto prominente" (ibíd., 124), en cuanto que, sin confundirse con la acción, procura el acuerdo sobre su sentido, para que puedan ser comunitariamente aceptables.

Como ya hemos recordado (cap. 7), es en este tipo de acciones en las que se puede fundar una ética que con razón puede ser llamada "del discurso", ya que se constituye a partir de su valor pragmático, que amplía sus efectos hasta convertirse en justificación racional del liberalismo político-democrático.

8.3.2. Acción comunicativa axiológico/fenomenológica

Pueden calificarse de "axiológico/fenomenológicas", aquellas acciones que anteponen o hacen preceder el orden lógico y el lingüístico por la aptitud fundamental del ser humano para compartir experiencias, valores, formas de vida y de entender las cosas, etc. Antes que en el discurso, por tanto, tiene lugar una comunicación prelocutiva y prerracional que adquiere grados sucesivos de racionalidad y de participación consciente, en la medida en que la comunicación se vaya haciendo real. Es lo que sucede con la comunicación afectiva, sentimental o temperamental, cuyo origen puede preceder a toda

verbalización y continuar con independencia de ella, incluso contra su propia lógica. Y esto porque, antes que hablante, el ser humano es un ser significante, con presencia y conductas con sentido por sí mismas. La significación, en efecto, es inmanente a la conducta que, si seguimos a la psicología genética, incluso en su fase infantil egocénctrica, está por vía de negación, solicitando la comunicación.

Las conductas son siempre significativas para los demás. Así sucede en todo el reino animal con los comportamientos de com-plementariedad biológica, pero el fondo emocional engarza a los seres humanos afectivamente de tal modo que el lenguaje y la comunicación lingüística, si volvemos a recordar a Piaget y Vigotsky, se construyen sobre registros de comunicación prelingüística de naturaleza más intuitiva que discursiva, que la mentalidad psicoanalítica tiende a interpretar en términos de pulsio-nalidad inconsciente. En todo caso, se trata de una comunicación cuyos signos coinciden con la capacidad de sensibilización de unos seres por otros que Max Scheler, psicologizando a Husserl, explícita recurriendo al concepto de *simpatía,* no entendida como sentimiento derivado de la acción consciente de un yo, sino como experiencia radical de identificación afectiva plena, por la cual lo sentido por un sujeto es *re-sentido* (*Nachfuhlen*) por otro (*Esencia y formas de simpatía*). En el "sentir algo con otro" consiste la esencia de la simpatía que, si por una parte pide algún tipo de relación o conocimiento, puesto que nada puede "re-sentirse" o consentirse entre los que no se conocen en absoluto, por otra, este conocimiento inicial no se funda todavía ni en la lógica ni en el lenguaje, que luego pueden perturbarlo o fomentarlo (Scheler, 2001).

A este contexto contribuye la fenonomenología de la intersubjetividad de Husserl, en la que el otro, los otros, no son realidades que vivan como "seres ahí", sino como coexistentes que subjetivamente participan de mí mismo y de mi mundo, razón por la cual se hace posible la comprensión recíproca, la comunidad de voluntades y, por tanto, puede consumarse la comunicación. Más todavía: cada sujeto personal subsiste no por sus propias vivencias, sino en virtud de la convivencia y por las voliciones de los demás, según se declara en los escritos recogidos en *Zur Phanomenologie der Intersubjetivitdt, II* (*Husserliana, XIV,* pp. 170-200). Y eso es así porque antes que interlocutor de la comunicación, el otro es *álter ego,* con el que me vincula la esencia intencional de la conciencia que no puede alcanzar a constituirse como subjetiva sino por la medición, por el "algo", que son el otro y los otros.

En términos menos subjetivos, Husserl prosigue en los mismos supuestos al anteponer la capacidad de experimentación de un mundo común, antes que cualquier tipo de relación social o comunicación verbal: "Experimentando, viviendo en general en tanto que yo (pensando, valorando, actuando), yo soy necesariamente un Yo que tiene su Tú, su Nosotros y su Vosotros, soy el Yo de los pronombres personales" (Husserl, 1990: 278).

El lenguaje, la vida cotidiana, la acción, las formas comunicativas cortas y largas entre personas, etc., indisociables de la racionalidad, presumen un subsuelo compartido, que no es ficticio, sino supuesto desde el cual cada ser humano argumenta y decide. Es, por tanto, la esencia intersubjetiva de la propia subjetividad la que se erige en condición

de posibilidad de las formas de comunicación, como son las establecidas racionalmente. Heidegger se apartará de los supuestos husserlianos al disociar el ***mit seiriy*** el "ser con", de toda actitud subjetiva.

A) La unidad discurso!acción en Hannah Arendt

Hannah Arendt (1906-1975) retoma en su obra las tesis básicas husserlianas, haciéndolas extensivas al ámbito social y político, al que fue particularmente sensible, tanto por la influencia materna que le transmitió el aprecio hacia formas asociativas, tales como los "consejos obreros" y populares de Rosa Luxemburgo, cuanto por su condición de judía. La joven Hannah llega a Mar-burgo en 1924, en donde sigue con pasión intelectual y afectiva a Heidegger, precisamente en los años de gestación de *Ser y tiempo*, publicado en 1927. Asiste también a cursos de Bultmann, donde tiene como compañeros a Hans Jonas y K. Lówith. Durante un semestre recibe en Friburgo cursos de Husserl, si bien su maestro intelectual más influyente fue Karl Jaspers, muerto en 1969. La amistad de Jaspers y Heidegger, muy mermada ya con motivo de la publicación de *Ser y tiempo*, se rompe definitivamente a partir de los sucesos de 1933 y de la filiación nazista de Heidegger, que también marca para H. Arendt el fin de su aprecio por la fama de integridad moral e intelectual de Heidegger. Ambos, sin embargo, mantendrán buenas relaciones hasta el final de la vida de Hannah, como demuestra su correspondencia (M. Heidegger-H. Arendt, 2000). En 1941 se refugia en Estados Unidos en donde enseña, entre otras universidades, en Berkeley y Chicago. En 1951 publica uno de sus libros más famosos, *Los orígenes del totalitarismo* (1981). En 1958 aparece, en la versión original inglesa, el libro compendio de sus ideas principales, *La condición humana* (1993). De 1963 es *Sobre la revolución* (1967) y de 1968 *Hombres en tiempos de obscuridad* (1990). Confirmando sus tesis fenomenológicas, su última obra, de 1971, de la que sólo pudo terminar las dos primeras partes, lleva por título *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y eljuicio en la filosofía y en la política* (1984).

Arendt retoma la fenomenología de Husserl con preocupaciones de su propio tiempo: por una parte, la experiencia de los totalitarismos nazi y soviético; por otra, la comprobada prepotencia norteamericana, que experimenta personalmente tanto en el ambiente social interno como en su versión política exterior, puesta bien en evidencia en la Guerra de Vietnam. Por otra parte, la violencia es una práctica común también en los movimientos de liberación del Black Power e incluso en los *campus* universitarios. Con la percepción viva de este clima, el propósito de fondo que subyace a toda su obra consiste en explorar bajo qué condiciones es realizable una organización social y política, en fin, comunicativa, no regulada por la violencia, tanto en sus modalidades totalitarias, cuanto en las formas que puedan cobijarse bajo apariencias democráticas.

Su obra, en parte eclipsada por las críticas de Habermas, representa una sugerente extensión práctica del pensamiento fenome-nológico, en cuanto que la vida social y política, así como la técnica e industriosa, se construyen sobre la originaria capacidad de

compartir la experiencia común de la *polis* que, tomando a Aristóteles en su integridad, supone reconocer que el ser humano pertenece a dos órdenes de existencia: el privado y el comunal. Su "condición humana" consiste precisamente en trascender el orden biológico y natural (privado, familiar), y constituirse como ser históricamente real en cuanto "animal político" a través de la acción y el discurso. Acción y discurso son, pues, en términos ontológicos, categorías antropológicas sustanciales que, interpretadas fenome-nológicamente, constituyen las formas básicas de la intencionalidad por las que la subjetividad se dirige y hace efectiva en el mundo. Esto quiere decir que la acción comunicativa intencional/axiológica es condición previa y básica de la propia racionalidad de la comunicación interlocutiva en la que se producen los acuerdos. Por tanto, en contraste con las concepciones más usuales, es la indisocia-ble unidad de palabras y acciones la que previene la posibilidad de la vida social y política, incluso el mismo pensamiento. Es ésta la gran tradición que marca *Antígona* de Sófocles, en la que

> el pensamiento era secundario al discurso, pero discurso y acción se consideraban coexistentes e iguales, del mismo rango y de la misma clase, lo que originalmente significó no sólo que la mayor parte de la acción política, hasta donde permanece al margen de la violencia, es realizada con palabras, sino algo más fundamental, o sea, que encontrar las palabras oportunas, en el momento oportuno, es acción, dejando aparte la información o comunicación que lleven. Sólo la pura violencia es muda, razón por la que nunca puede ser grande (Arendt, 1993: 39-40).

La unidad discurso-acción hace de la vida política un ámbito en el que el lenguaje no es tanto instrumento para contestar, replicar o argumentar, cuanto forma específica de persuadir. De este modo, ser político, esto es, convivir en la *polis*, más que una forma de asociación por el ejercicio del poder, consiste en participar en la certeza de que la acción común se establece a través de "palabras y de persuasión" y no por la fuerza y la violencia. Esto quiere decir que mandar es una forma "prepolítica" o "para-política", en cuanto aplicable a modalidades asociativas marginales a la *polis*, tanto en sus expresiones familiares como sociales. El legítimo poder, en consecuencia, no es atribución individual, debe reconocerse siempre radicado en la comunidad o pueblo y no encuentra más legitimación que la del grupo. La autoridad, por tanto, es atributo de las instituciones, no por su condición de representantes, sino sólo en la medida en que continúen siendo aceptadas y respetadas en sí mismas. Lo que no sucede incluso en las democráticas modernas, en cuanto que los poderes políticos no son, de hecho, aceptados más que como una necesidad de funcionamiento, pero no por su respetabilidad.

Cuando el poder se separa de la comunidad, se pervierte la situación comunicativa y aparece la violencia que, además de ocupar el lugar y las funciones del poder, impide su regeneración. Las formas de violencia suponen una perversión de los vínculos originales que, al disociar discurso y acción, crean un mundo ficticio en el que se prescinde del discurso.

Históricamente el ámbito político se ha desarrollado a través de modalidades pervertidas del poder comunitario, asociadas a la violencia, aunque, como pide Weber,

ésta sea sólo atributo del Estado. Pero para Arendt en el mundo de las relaciones entre personas no puede descartarse el ideal de una comunicación sin violencia, idea límite a la que tienden las formas reales asociativas. Eso supone, a la postre, reconocer que el ideal moral del respeto kantiano, entendido como práctica por la que cada ser humano debe ser tratado como fin en sí mismo, no puede estar ausente de la racionalidad política. Lo que no descarta el discurso argumentativo racional y su funcionalidad política y social, solamente señala sus límites en cuanto qüe la argumentación discursiva no sobrepasa el orden de la adhesión intelectual, quedando fuera de su alcance las convicciones afectivas vinculadas a valores no racionales.

En paralelo con las tesis de Arendt, pero con el mismo trasfondo fenomenológico, se encuentran las tesis, ya recordadas, de Ricoeur, para quien la comunicación entre personas debe regirse por el principio fenomenológico de la *reciprocidad,* según el cual el otro es siempre *álter ego,* al que ha de reconocerse la condición de sujeto alternativo en relación al *ego.* Toda comunicación entre ambos (yo/otro) debe regularse por la obligación de cada uno-“yo debo”— para respetar la subjetividad del otro mediante el ejercicio práctico del cumplimiento de las promesas. Cumplir lo prometido implica, por una parte, tratar al otro como a sí mismo y, a su vez, lleva implícito el reconocimiento del carácter temporal de la identidad al no ser disociable de la sucesión de actos en el tiempo. Por eso podemos decir que la identidad humana es “narrativa” (*Sí mismo como otro*). No coincidiendo con Ricoeur y con mayor disidencia respecto a Husserl, Levinas interpreta la comunicación en términos de respuesta-“heme aquí”-basada en el principio de la *alte- ridad* entre identidades, esencial y existencialmente no subsumi-bles bajo un concepto genérico común. El otro es, respecto al ego, la diferencia, y precisamente en virtud de su propia entidad de diferente, me impone y obliga a su respeto (Levinas, 1987).

B) Las contextualizaciones del Yo: Ch. Taylor

La obra de Charles Taylor, en un ambiente no identificable con el de H. Arendt, remite al reconocimiento de la indivisible copertenencia del individuo a lo comunitario, con preocupaciones culturales muy sugerentes (Taylor, 1989). Para Taylor, el racionalismo moderno y su exaltación de las capacidades de la razón indujo la convicción de un “yo desvinculado” e independiente de la experiencia, a la que domina, dejando la identidad ligada a un acentuado subjetivismo. Sin embargo, el yo humano no es concebible sino en el contexto de un “espacio moral” que hace impensable una subjetividad sin marcos de referencia:

> Yo defiendo la firme tesis de que es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales; dicho de otra forma, que los horizontes dentro de los cuales vivimos nuestras vidas y que les dan sentido, han de incluir dichas discriminaciones cualitativas [...] Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo y lo que

impongo (Taylor, 1989: 43).

Esta condición no tiene sólo connotaciones morales y únicamente psicológicas, aunque éstas sean muy apreciables, puesto que condiciona la propia percepción que cada cual adquiere de su situación en el mundo y afecta a la propia concepción de la verdad, determinando sustancial y plenamente la identidad de cada ser humano. Por eso la pregunta "¿quién soy yo ?" no tiene respuesta si se quiere ignorar "nuestro 'incrustamiento' en las urdimbres de la interlocución" (p. 55), de tal modo que sólo puede ser contestada en la confrontación de mi lenguaje, de mis convicciones, de mi pensamiento, etc., con el lenguaje, las convicciones y el pensamiento de los demás. Lo que, por una parte, remite a una racionalidad comunitaria, referencia sobre la que se sustenta la orientación de la propia vida personal; y, por otra, convierte la identidad personal en un proceso de comunicación "narrativa" en cuanto que la vida de cada cual se va haciendo o fraguando entretejida por la incorporación y la comunicación biográfica, indisociable de marcos referenciales. Supuestos que evocan el concepto de "contrato" de Rousseau, en cuanto conjunto de condiciones preexistentes e inconscientes, asociadas al origen del desarrollo histórico de la sociabilidad. Tampoco Ortega es ajeno a supuestos análogos al hacer radicar al yo en las "creencias", sustrato de convicciones que nos poseen, vinculándolo biográfica y esencialmente a la circunstancia, de tal modo que si bien "yo soy yo y mi circunstancia" lo cierto es que "si no la salvo a ella no me salvo yo" (Ortega, 1981: 25).

Taylor explícitamente deduce su "referencialismo" del concepto de ser-en-el-mundo o *Dasein* de Heidegger, ontológica y exis-tencialmente "prevenido", como hemos visto en el capítulo cuarto. Y en proximidad a las concreciones de Ricoeur, viene a confirmar que la comunicación con los marcos referenciales de fondo-culturales, históricos, morales, políticos, etc.-se erige en la categoría básica a partir de la cual una vida encuentra orientación y se hace proyecto con sentido, convirtiendo la comunicación en indisocia-ble de la realización de la identidad personal que, por eso mismo, se convierte en *narrativa*. Lo que no impide, sino que impone, a cada cual el deber de "definirse" bajo su responsabilidad y por cuenta propia. Pero tal empeño, siendo personal, no será nunca un proyecto monológico, puesto que se realiza *a partir de*..., incluso por la ruptura *respecto a...,* que lleva al convencimiento de que el "ideal monológico subestima gravemente el lugar que ocupa lo dialógico en la vida humana" (Taylor, 1992: 54 y ss.).

8.3.3. Acción comunicativa coloquial: R. Rorty

Si la acción comunicativa *teleológica* se asienta en las exigencias lógicas de la argumentación racional, y la que hemos llamado *fenomenológica* en la capacidad de participación en experiencias y valores básicos de conciencia, recurrimos al concepto de *coloquial* para expresar el tipo de acciones que se justifican en la interlocución que se lleva a cabo a partir del intercambio de razones exento de horizontes de sentido y, por

tanto, ajeno a pretensiones argumentativas. Los actos de habla que median estas interacciones no son, pues, diálogo o discurso argumentado encaminado a la búsqueda de un logos común, sino conversación o coloquio en el que cada uno de los interlocutores concurre para hablar y ser oído, despojado de la voluntad de convencer, puesto que no se presume que haya sentidos preferentes. Se trata, por tanto, de un perspectivis-mo duplicado: cada locutor actúa desde su singular perspectiva y el coloquio se establece sin el objetivo de superarla, ajeno a toda intención de búsqueda.

Tal actitud, que gira del relativismo al escepticismo, se remite a motivaciones heterogéneas pero coincidentes en las convicciones fenomenistas. En primer lugar, la ausencia de fundamentos racionales, ontológicos y éticos, justifica la no preferencia de una opción sobre otra, proclamando el pluralismo como principio y la perspectiva como circunstancia, continuando así la ritualidad discursiva antimetafísica en la que fue prolijo el siglo, especialmente desde Nietzsche. En segundo lugar, la ausencia de significaciones trascendentes, ajenas a los significados otorgados por el grupo, comunidad, nación, etc, de tal modo que toda significación tiene un origen convencional y comunitario. Lo que no puede ser confundido con el origen argumentado y el horizonte de racionalidad que propone Habermas. La ausencia de significaciones y valores trascendentes al grupo lleva implícita la renuncia a cualquier saber *epistémico*, que reivindique rango de certeza, para limitarse a ser *doxa* u opinión, esencialmente revocable. En tercer lugar, como consecuencia de la inmanencia de la significación, el individuo no habla como singular que actúa "por cuenta propia", sino como miembro perteneciente a un grupo, pueblo, cultura, etc. Supuestos que justifican la renuncia al discurso argumentado, puesto que no hay razones para pensar que un individuo, grupo o comunidad esté más cerca que otro en relación con lo que son o deban ser las cosas.

Este modo pensar, imbuido de esencial fragilidad, es genéricamente característico del llamado pensamiento "posmoderno", cuya diversidad e incluso contradictorias formulaciones, convergen en el rechazo del sujeto tradicional, con razón autónoma y soberana, pero también del sujeto entendido como unificador de competencias. Tesis que, con Nietzsche y Freud al fondo, se remite a varias fuentes inmediatas: al "descentramiento" o "sujeto=sujetado" de Foucault, a la "diseminación" y "deconstrucción" de Derrida, al fin de los "grandes relatos" de Lyotard, por citar sólo algunos. Sin embargo, en esta tradición europea y más específicamente francesa, con notable influencia ilustrada, el profesado pluralismo no excluye la argumentación racional ni un posible horizonte de sentido deseable, asociado a la defensa del singular, de su razón y libertad..., frente a las estructuras que lo predeterminan y construyen. Tesis en buena medida próxima a Habermas.

Con notables disidencias respecto a la "europea', la tradición que en América representa R. Rorty, originariamente inscrito en la corriente analítica, agudiza el clima "posmoderno" en dirección más pragmatista que subjetivista, adoptando una posición que, si bien él quiere aproximar a Heidegger, está radicalmente marcada por Dewey y por el liberalismo de Mili. Pragmatismo que, a la postre, no es ajeno a un notable escepticismo epistemológico.

Su obra principal, ya de 1979, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Rorty, 1989), es un reiterativo rechazo del concepto de razón como capacidad de representación, y de la filosofía como epistemología, entendida tradicionalmente como una especie de supervisión cultural y racional que actúa desde la posesión de grandes certezas ligadas a las Formas, la Mente o el Lenguaje (con mayúsculas). En sentido inverso, la filosofía debe renunciar a concebir la razón y el lenguaje como ámbitos capaces de representar la naturaleza. Le cabe, sin embargo, un papel "hermenéutico", entendiendo por tal una especie de tertulia socrática "entre varios discursos" cuyo objetivo será conseguir "que los pensadores herméticos abandonen sus prácticas encerradas en sí mismas" para que en el curso de la conversación se llegue a compromisos que trasciendan los desacuerdos, en el único propósito de la coexistencia pacífica (Rorty, 1989: 289). Pensadores "herméticos" son aquellos que recubren la tradición europea de la racionalidad, de Descartes a Kant.

La filosofía, en consecuencia, debe reducirse a práctica comunicativa coloquial, encaminada a considerar las relaciones entre discursos, a modo de labor que ata cabos de diversos hilos, sin presuponer "ninguna matriz disciplinaria que una a los hablantes, pero donde nunca se pierde la esperanza de llegar a un acuerdo mientras dure la conversación" (Rorty, 1989: 289). No se trata pues, de encontrar un terreno común, sustrato u horizonte, sino de seguir hablando *simplemente* en la esperanza de llegar a acuerdos o desacuerdos pacíficos que resulten útiles para seguir hablando. El conocimiento, por tanto, es una cuestión "de conversación y de práctica social, más que [...] intento de reflejar la naturaleza" (p. 162). La epistemología, en consecuencia, será una renuncia a todo "holismo" o concepción de la razón como capacidad plenamente autónoma, y debe aproximarse a la tarea de buscar el mayor acuerdo con los demás, en cuanto que sólo "el consenso comunicativo [...] es la fuerza vital que dirige [...] la cultura". El conocimiento no es, pues, independiente de las condiciones "pragmáticas" que ejercen el poder y establecen las condiciones sociales y culturales en las que se despliega.

Fundadas en tales supuestos, las actitudes subjetivas equivalen a decisiones de participar en un proyecto "común", que bien podría llamarse "egoísta", que en nada se aproxima a la "filautía" aristotélica, en cuanto que cada cual participa en la conversación sin la voluntad de convencer y de ser convencido, con la decisión de mantener sus puntos de vista, en un coloquio en el que lo unilateral precede a lo recíproco. Sin embargo, esto no quiere decir que la conversación no abra la posibilidad de la aparición de nuevos criterios, producto de la virtualidad creativa de la interlocución que, por eso mismo, aumenta nuestras "oportunidades de ser buenos", esto es, de encontrar un territorio todavía no alcanzado.

Desde el punto de vista político, Rorty se adscribe a un liberalismo que podría tildarse de "conservador" en cuanto que deja al dinamismo de los valores liberales democráticos el curso de la acción, esencialmente basada en el libre consentimiento, y se aleja de todo dirigismo racionalista, particularmente del marxista.

8.4. Acción comunicativa y discurso ideológico

Si por "acción comunicativa" se entiende el ejercicio de interacciones reguladas por actos de habla, no atender a la ideología supondría prescindir precisamente del discurso cuyo propósito va directamente encaminado a movilizar la acción.

8.4.1. El acto de habla ideológico

Desde supuestos puramente lingüísticos, la ideología puede definirse como discurso o sistema coherente de ideas y conceptos, lógicamente sistematizados, sin propósitos informativos o descriptivos, excluyeme de sus contrarios, y cuya finalidad es la de impulsar y estimular la acción en vistas a realizaciones prácticas. Por tanto, el discurso ideológico es eminentemente pragmático, en cuanto que se propone como objetivo producir efectos movilizando al interlocutor, no en dirección de la búsqueda o de la investigación, sino para demandar su adhesión. No se trata, pues, de un discurso comunicativo solícito de exigencias de veracidad, sino de verosimilitud que lo haga creíble, con notable proximidad a la mentalidad sofística.

Para obtener sus objetivos prácticos, el discurso ideológico se enuncia de modo simplificador y esquemático, incluso en forma de "consigna" (de partido, clase, grupo, etc.) en la que la significación de signos, frases y textos, si bien guardan coherencia interna, viene determinada por el ideólogo. Es, en fin, un discurso, lógica y lingüísticamente estratégico, en cuanto que se ordena a partir de la convicción de que la eficacia operativa y el poder, personal o político, no son independientes de las expresiones y de las formulaciones discursivas. En este sentido, es tanto motivo para la captación y conformación de adeptos (ortodoxos), como excluyen te de los extraños a la doctrina (heterodoxos), al proponer convicciones individualistas pero grupales, proselitistas y militantes, que asocian a los interlocutores sin engendrar entre ellos verdadero diálogo o interlocución. La incapacidad para la interlocución dialógica no es inmanente a cada ideología, sino también a la confrontación de ideologías democráticas. Entre éstas podrá darse consenso, connivencia, coexistencia o acuerdos, pero cuando éstos se producen, sea por razones estratégicas o por objetivos inmediatos compartidos, los ideólogos se ven obligados a seguir marcando sus diferencias, generalmente justificadas por la diversidad de motivaciones o por otras convicciones fundamentales de orden moral, conceptual, humanístico, etc.

Aunque la ideología se vincula generalmente al ejercicio y al lenguaje político, sin embargo cualquier discurso, del religioso al sapiencial, del filosófico al artístico, puede adquirir carácter de ideología cuando es transmitido con la pretensión de unicidad absoluta, dogmática y excluyente, sin cabida para la comprensión razonada en un contexto de búsqueda contingente. Eso sucedería, por ejemplo, cuando una filosofía, filósofo, sistema o modo de pensar... (Aristóteles, Santo Tomás, Hegel, Marx) se elevase a forma única de pensamiento o se le atribuyese la exclusividad de la verdad. Eso

equivaldría a la conversión (¿perversión?) del discurso filosófico en ideológico, toda vez que la filosofía va asociada a la afirmación de la contingencia de la razón, a la intencionalidad reflexiva y al convencimiento de que la verdad es indisociable del proceso de búsqueda compartida, sin que esto suponga merma para las certezas, sino exigencia de someterlas a la responsabilidad de su revalidación por el diálogo, la crítica y la autocrítica. Del mismo modo, el discurso religioso al que van asociadas certezas de fe, no se reduce a ideología en la medida en que se imponga su propia legitimación a través de la comprensión de los motivos que todo creyente debe darse a sí mismo para hacer de su fe un convencimiento al que libremente se adhiere. Pero irá adquiriendo connotaciones indudablemente ideológicas en la medida en que pierda su carácter de palabra que, incluso cuando es revelada, solicita ser razonablemente aceptada, lo que no quiere decir racionalizada.

8.4.2. Funciones del discurso ideológico

Atendiendo sólo al contexto contemporáneo, la significación de la ideología no ha sido uniforme. Sintetizando heterogeneidades, sus funciones pueden esquematizarse en torno a tres.

A) La ideología como discurso de ocultamiento

Por su carácter no científico ni informativo, la ideología es usualmente interpretada como discurso engañoso y falso, por el que se ocultan o disimulan determinados intereses. Tal es el concepto que se deriva específicamente de Marx, para quien la ideología está constituida por el conjunto de representaciones (creencias, filosofía, teorías) encaminadas a interpretar y expresar las relaciones de producción a través de modalidades discursivas que sirvan de protección a los intereses de la clase capitalista. O, dicho de otro modo, es el discurso que oculta o enmascara la verdadera situación alienada del proletario en la sociedad capitalista de clases, proponiéndole sustitutos ficticios entre los que filosofía y religión ocupan un lugar relevante: la filosofía invita a comprender el mundo y aleja de la voluntad de transformarlo, y la religión predica la resignación inmanente con la promesa de una justicia trascendente, merecida en el otro mundo. Ambas son para Marx discursos ideológicos que, en relación con la verdadera realidad, actúan a modo de cámara oscura en la que los objetos aparecen invertidos (*La ideología alemana).*

Habermas hereda la concepción marxista al hacer de la ideología un discurso legitimador de intereses y enmascarador de situaciones de dominio. Sin embargo, en sentido no coincidente con el marxista, amplía su concepto para asimilarla al discurso propio de la sociedad tecnificada de nuestro tiempo, encaminado a justificar el interés técnico de la razón con la preponderancia de las ciencias positivas que de él se derivan, y

su predominio sobre los intereses y saberes morales, particularmente sobre el interés por la autorreflexión o conciencia de liberación (*Conocimiento e interés).*

B) Discurso ideológico y legitimación institucional

Max Weber es quien, en primer lugar, asocia la ideología al discurso de legitimación atribuyéndole la función de hacer razonable la autoridad, tanto como sistema institucional cuanto como práctica social necesaria. Cumple así una función de integración social, en la medida en que el discurso ideológico se propone justificar la racionalidad de la autoridad frente a la autocracia pasional. Toda autoridad, en efecto, tiende a legitimarse y de hecho los sistemas políticos se distinguen por su tipo de legitimación ya sea recurriendo a la historia, a la religión, a concepciones metafísicas o a formas políticas de participación. A pesar de eso, el Estado de derecho es impensable sin la autoridad a la que va asociado el ejercicio real de no pocas formas de violencia que, insiste Weber, son exclusiva atribución legítima del Estado. Con ello se hace evidente una notable paradoja en el seno mismo del "Estado de derecho", toda vez que éste no puede prescindir de la fiierza, cuando su origen se deriva precisamente de la misión de controlar y evitar la violencia individualista por medios racionales y pacíficos (legales). Por esta razón, la esencia misma del Estado solicita una permanente y actualizada legitimación, que corresponde al discurso ideológico (Weber, 1985).

En la misma orientación, las ideologías tienen un amplio campo de desarrollo en relación con cuanto se refiere a la legitimación de los acontecimientos fundadores de un pueblo, sociedad, nación, etc. En países sustancialmente desiguales por tiempo, lugar, historia, desarrollo, etc., subsiste la notable analogía según la cual el discurso ideológico, religioso o secularizado, concurre a legitimar las guerras y violencias originarias para integrarlas racionalmente en la historia social y política de pueblos y naciones. Relatos mítico/sapienciales, narraciones tradicionales, "historias nacionales o nacionalistas", no son ajenos a amplísimas y heterogéneas formas de ideología "autoj ustificativa", con más frecuencia excluyente que integradora.

C) Ideología y comportamientos

La función de legitimación adquiere en cada sociedad formas ideológicas específicas, no sólo en relación a la autoridad, sino en la interpretación y racionalización de las relaciones sociales como contribución a la integración comunitaria, que se haría imposible sólo por el recurso al ejerció de la autoridad. Por eso ésta deberá recurrir a prácticas y discursos integradores que, si pretenden ser operativos, deberán revestir un carácter marcadamente ideológico. No en vano se habla sin contradicción y desde supuestos heterogéneos, de "inercia social" de la ideología, para expresar que el sistema

institucional del Estado debe integrar la diversidad de discursos, cada uno con su función estratégica diferenciada: el jurídico, el sapiencial y filosófico, el religioso, el estético, el económico, el científico/técnico y, en no menor medida, el propio discurso ideológico, etc. Cada orden discursivo, en efecto, constituye un conjunto o tejido de ideas sobre el que se inspiran y motivan los órdenes prácticos sobre los que se sustenta la convivencia. Si la ideología puede perturbar, no es menos cierto que es también la condición de su integración. En este sentido, ninguna sociedad puede declararse ideológicamente neutral, en cuanto que esto supondría disociarse de proyectos, de iniciativa realista, del diseño de su progreso, en fin, de la representación presente y futura de sí misma. De ahí la responsabilidad de los discursos ideológicos, puesto que no es lo mismo proclamar como verdad dogmática el racismo, que sostener con fuerza e intención ideológica la igualdad de todos los seres humanos y la exigencia del respeto a su vida, a su libertad y a su dignidad. En una sociedad, la ausencia de ideología, no reducida al esquematismo perverso derecha/izquierda, supondría su entrega a la proclama libertaria, ajena a cualquier horizonte de valores definidos y a la asignación de empeños y tareas concretas a la libertad. El romanticismo libertario, marcadamente anti-ideológico pero enmarañado en la palabra, es el mundo del deseo y la maginación, siempre reacio a la concreción coyuntural y cotidiana realista.

En esta dirección se orientaba ya un autor hoy casi olvidado, Vilfredo Pareto, que en 1902 vinculaba el discurso ideológico al de teoría no científica, por no experimental ni verificable en toda su extensión, pero eficaz para dirigir la acción (*Sistemas socialistas*). A su vez, Karl Mannheim, también poco citado en nuestros días, asocia ideología con utopía, sin que esto suponga desposeerla de su función práctica. "Las ideologías, escribe, son las ideas que trascienden la situación, que nunca consiguen realizar *de facto* los contenidos que proyectaban" (Mannheim, 1973: 198). La ideología, por tanto, no consiste en ocultar intereses de clase o grupo, ni en que sea o no verificable, sino en su capacidad para movilizar la actividad y establecer comportamientos, aunque sus propuestas no sean alcanzables en su totalidad. Con un ejemplo muy ilustrativo, Mannheim considera que la idea de "amor fraternal cristiano" es puramente ideológica, no porque no se haya realizado plenamente en la historia, sino porque ha permitido dirigir y cambiar conductas en sociedades basadas en la esclavitud y en la servidumbre, contribuyendo a un mundo social y culturalmente menos alejado del ideal no alcanzado de la fraternidad (Mannheim, 1973: 198).

En la actualidad son ciertamente menores tanto el vigor teórico de las ideologías como las cautelas que suscitan, porque una de las características de nuestro tiempo es la pérdida de reverencia hacia convicciones dogmáticas y al carácter excluyente de enunciados y teorías. Incluso en el terreno político, donde las diferencias ideológicas son condición del pluralismo democrático, sus connotaciones excluyentes se mitigan, tanto por el indudable avance de una cierta consciencia de la sustitución que otorga un valor superior a la persona individual e induce la certeza de que nadie es necesario, cuanto por la generalizada aceptación de las diferencias (raciales, racionales, religiosas, éticas, políticas, etc.), hoy integradas como categoría de la racionalidad del mundo y de la

sociedad actuales.

8.5. La comunicación en la sociedad tecnificada

La relevancia de la comunicación tecnificada es una evidencia si se atiende a las condiciones en las que actualmente se ejerce. Es hoy producto de consumo que prolifera con abrumadora y prodigiosa efectividad sobre individuos y sociedades, alcanzando sus efectos a la humanidad en su dimensión planetaria. Como había advertido ya Ch. Sanders Peirce, los sistemas de signos generan un *espacio pragmático* que motiva actitudes, acciones y cambios en el mundo (Peirce, 1986). Lo que es aplicable de modo eminente a los medios audiovisuales. A su vez, Lévi Strauss muestra cómo el esquema de la comunicación social no tiene sentido único y adquiere la *forma de intercambio,* en todos los órdenes, como hemos recordado más arriba (cap. 6). Por su parte, Mac Luhan llama la atención sobre la insuficiencia del tradicional esquema de la comunicación —emisor, mensaje, receptor—, puesto que, como elemento esencial del significado del mensaje debe ser tenido en cuenta el *canal* o *medio instrumental* por el que se transmite (*La Galaxia Gutenberg).* Completando el panorama, Claude Shannon, en un libro hoy todavía actual, pone de manifiesto cómo la comunicación y sus efectos no se miden por la cualidad, sino por la *cantidad* de señales emitidas que toma como unidad de información el *Bit-Binary digit* (*The mathematical Theory of Communication,* Illinois University Press, 1952), lo que confirma N. Wiener, en su obra *Cybernetics,* de 1949. Ideas que no son precisamente de ayer, porque se remontan ya a finales de los años cincuenta y sesenta, aunque sigan manteniendo su plena vigencia, quizá con mayor actualidad que entonces y que sugieren algunas consideraciones.

8.5.1. Comunicación y despersonalización

En nuestra modernidad es una evidencia que los medios de comunicación, a través de una imponderable emisión de señales, sobre todo los que usan canales audiovisuales e informáticos, contribuyen a *generar* y *sustentar* prácticas, formas de vida, de pensamiento, de interacción social e intercambio, dando razón a Peirce, Lévi Strauss, Me Luhan y Shannon. Y nada extraño que esto sea así puesto que, de no serlo, el mundo de la comunicación sería tan inútil como costoso.

Victoriosos sobre el espíritu, la innegable eficacia práctica de los medios en el dominio psíquico y en el ámbito familiar y social, ha inducido la rápida conclusión de endosar a su influencia los procesos de *despersonalización, irresponsabilidady pérdida de identidad,* males crónicos del “hombre unidimensional” descrito por Marcuse ya en 1966, sólo preocupado por el bienestar y el consumo, sujeto y objeto de una generalizada *desublimación represiva,* ajeno incluso a la intensividad psíquica.

Este hombre sin fondo, exiliado de la Galaxia Gutenberg, de la lectura, del libro y del reposo reflexivo, se topa con un yo vaciado incluso de pulsionalidad inconsciente, con un cerebro sometido a la fugacidad sustitutiva de informaciones e imágenes que, a juicio de la neurología actual, acelera el funcionamiento de sus capas y circuitos superficiales y

ralentiza los más profundos, fomentando un tipo de pensamiento discontinuo, débil, discursivamente inconexo. La proliferación informativa se desarrolla en forma "vídeo clip" y dosifica en "migajas", cultivo de la atención a lo momentáneo e inconsistente y fomento de personalidades incoherentes, incluso esquizofrénicas, tan prolíficas en nuestra actualidad. En fin, los seres humanos somos súbditos de una cultura de masas cosmopolita que despersonaliza, elimina las diferencias y las creencias, genera permanente inestabilidad en el saber e introduce la confusión entre conocimiento, ciencia e información. Postergados, a su vez, los operadores canónicos de la transmisión del conocimiento-la autoridad intelectual y moral del "maestro"-se generaliza la información mediática sobre las parcelas más especializadas: de la medicina a la mecánica, de la astrología a la astrofísica, de la teología al satanismo..., sobre cualquier asunto se encuentran publicaciones especializadas en los quioscos de prensa.

Por grande que sea el optimismo, debemos reconocer que la comunicación de masas se asemeja hoy a una universal transmisión de mensajes interesados, no neutros ni inocentes, ni tampoco guiados por el respeto o la interlocución dialógica en pos de un horizonte de verdad, sino que se orienta al predominio de una cultura cosmopolita, reacia a lo racional e incluso razonable, motivada por la esfera psicológica del deseo, al que se asocian sensibilidad y placer. La difusión mundial de este engendro, hijo de la propia inventiva y de la libertad humanas, resulta un propósito fácilmente asequible a los medios telemáticos y audiovisuales.

Constreñido a ocupar un lugar en este contexto, el peor agravio que el consumo y los medios han infligido al ser humano *no es* hacerle *esclavo* de tan creciente tecnificación, sino haberle *sustraído la conciencia de serlo,* convirtiendo en insuperable tan inexorable alienación, despojada de espacio para la ruptura psíquica, espiritual o revolucionaria. Vistas así las cosas, rebasando la obra de Orwel, *1984,* la historia humana, si no toca a su fin, sólo puede esperar un futuro saturado de incertidumbres, añadidas a las expectativas no exentas de ambigüedad que pueden derivarse de la profunda ambivalencia de la propia tecnociencia que introdujo en el mundo poderes que pueden concurrir tanto a fomentar la libertad y la sensibilidad, cuanto a trastocar la propia vida humana y comprometer su futuro.

8.5.2. La galaxia de la imagen

Sin embargo, esta abrumadora proliferación de signos mecanizados en la que vivimos, con las disfunciones, aporta no pocas perspectivas que contradicen el aniquilamiento de la subjetividad y de la libertad, al ofrecer innumerables estímulos para suscitar una identidad que se proponga ser dueña de sí y ocupar un lugar de privilegio en el mundo técnico.

En primer lugar, la Galaxia Gutenberg jalonada por la imprenta y el libro ha sido la imprescindible despensa tradicional de la que se han alimentado por centurias el entendimiento y la conciencia de los seres humanos. La escritura, divulgada

universalmente, aportó el predominio de lo intelectivo y racional que, sin merma en el elogio, debemos saludar como uno de los logros más fascinantes en el progreso de la humanidad. Pero en tan convincente ordenación de la historicidad, la imagen y la transmisión de mensajes por canales audiovisuales, han suscitado la exuberancia imaginativa contrariando el estancamiento y balanceando el *intelectualismo* con la sugestiva fuerza y vigor que sólo las imágenes son capaces de promover.

La imaginación, ya para Kant en la *Crítica de la razón pura*, desempeña un papel irreemplazable en los procesos de conocimiento, de creación y, por tanto, de progreso para la libertad. Por las imágenes, la intencionalidad de la conciencia y, en consecuencia, la libertad, se miden por la amplitud de la humanidad sin caer en la exaltación del individualismo. Al ritmo de imágenes sublimes o aterradoras los sentimientos de simpatía o antipatía se dispensan proporcionalmente con solicitud cosmopolita y la afectividad se aviva y unlversaliza con ventaja para todos, al hacer el mundo más próximo, contrariando los ritmos de la ano-nimia y de la soledad, en desacuerdo con la que David Riesman llamó "muchedumbre solitaria". Y no es novedad decir que la simulación visual abre caminos a la investigación científica en biología, medicina, arquitectura, química, astrofísica, en fin, en el mejor y mayor conocimiento del universo, que sólo la voluntad humana será capaz de pervertir. Y en oposición a la ya vieja sentencia "la imagen idiotiza", la comunicación audiovisual, desde el punto vista psicológico, contribuye a la notable aceleración de la madurez infantil y a la desaceleración de los procesos seniles, según el veredicto de una generalizada experiencia.

Por último, si nos fiamos de las estadísticas, la televisión no es contraria al libro: el aumento en la instrucción y las facilidades ofrecidas a la educación por la imagen pueden compensar la regresión del interés por los libros. Asimismo, en personas y ambientes informatizados y de consumo audiovisual, no retrocede la lectura cuando ésta se ha convertido en hábito adquirido a partir de su fomento desde la educación infantil. Quien no ha adquirido el hábito de leer, no lee ni con televisión ni sin televisión, ni con Internet ni sin Internet. Es, por tanto, en el terreno de la educación y de la formación donde radica la compensación intelectual y reflexiva a la invasión imaginativa.

8.5.3. El pluralismo, valor ilustrado

La pereza de espíritu y la presión psicológica que los medios innegablemente ejercen se compensa con no pequeños beneficios. El pluralismo informativo genera mayor automatismo crítico asociado a la superior inversión psíquica solicitada y activada por la propia multiplicidad y heterogeneidad de los mensajes. En este sentido, la presión psicológica de la publicidad abre el abanico de las actitudes y motivaciones para elegir, valorar, seleccionar y, por tanto, para intervenir subjetivamente en el proceso del consumo. Es muy *dudoso,* por tanto, un cierto *funcionalismo social* que interpreta la elección como ausencia de libre albedrío. Precisamente por la abundancia de mensajes, nos vemos obligados a discernir entre uno y otro, reinterpretando y reactualizando por el

constante ejercicio la definición clásica del libre albedrío como capacidad para alternar la elección. Las asechanzas para la libertad, la despersonalización y rendición intelecutal estarían en el acceso a un solo mensaje o en que todos los mensajes vayan en la misma dirección. Lo que hoy no es probable, a pesar de las consignas informativas. Siempre aparece el "vídeo-aficionado", el informador libre que, por casualidad o responsabilidad, acaba desmintiendo las versiones "oficialistas", retrayendo las cosas hacia su verdad.

A su vez, las facilidades *interactivas* compensan los efectos de la información emitida sólo en dirección al interlocutor. Y el monolitismo del canal único hoy se rectifica con la *diversificación de canales,* con la fibra óptica, con posibilidades de conexión según criterios y exigencias personales, con el manejo de varios bancos de datos que pueden ser contrastados, etc. Pensemos que, en un segundo, pueden transmitirse por fibra óptica 432 millones de *bits,* el equivalente aproximado de 100 libros de 250 páginas. Y en Internet existen casi dos mil millones de portales que, con la comodidad de la dispersión, son también estímulo para la responsabilidad bien informada.

No es mérito menor de la información mecanizada e informatizada su contribución a los procesos de liberación, de emancipación de grupos, comunidades, clases, incluso pueblos y naciones que, en virtud de la apertura que ofrece "la red", se asoman a auténticos nuevos mundos. Millones de vidas humanas, no sin inconvenientes anejos, adquieren conciencia de la posibilidad de desbordar su perspectiva para tender a un horizonte de mayor y mejor humanismo. Fenómeno tan inquietante como imparable en nuestro siglo que los estados no podrán ya eludir, los subdesarrollados por unos motivos y los desarrollados por otros. Del mismo modo, la tendencia a la estatalización y a la despersonalización, a la que contribuyen los medios, vienen compensadas por su colaboración en la mundialización de valores y vivencias, que hoy damos en llamar "postindustriales", pero que fueron el santo y seña de la cultura humanística: la calidad de "vida buena" y moral no asimilada al consumo, la justicia como categoría universal, la solidaridad con los otros, las formas de caridad, fraternidad o filantropía. No cabe duda que la comunicación audiovisual es hoy el mejor instrumento para aproximar el mundo y contribuir a una conciencia moral cada vez más cosmopolita.

Si se atiende al panorama completo de la actualidad comunicativa, a la multiplicidad y heterogeneidad de sus formas y mensajes, queda hoy muy en entredicho el concepto de "cultura de masas", asociado hace ya más de cuarenta años a la abstracción, a la uniformidad despersonalizada y a la desideación. No es claro que ésa sea hoy nuestra coyuntura, si bien gran parte de la información procede de emisores desconocidos, de intereses subrepticios o paladinamente programados, de estrategias ocultas, etc., y es recibida por masas igualmente anónimas pero, en todo caso, pluralmente informadas y con conciencia más responsable, sobre todo en aquellos ambientes que disfrutan de mayor cúmulo de medios audiovisuales. De hecho, donde hay más pluralismo se da una mayor demanda de responsabilidades personales, políticas, profesionales, incluso religiosas.

Tal panorama sugiere que la potencia y diversidad de los medios de comunicación, hoy más que nunca, ofrecen *más estímulos que inconvenientes* a un ser humano que se

proponga vivir *subjetivamente,* como dueño de sí y con identidad personal y libre. Todo queda pendiente de que *él quiera*, de que restablezca su responsabilidad ante el pluralismo que, recordando a Kant, es un principio y un valor ilustrado. No sólo porque es consecuencia del ejerció de la libertad, sino porque lo favorece al ofrecer más alternativas a la disolución de la uniformidad y más disyuntivas para poder elegir y actuar por cuenta propia, síntesis de la racionalidad ilustrada.

En este sentido, enfrentadas tanto a la evanescencia posmoderna como a la crítica conservadora a la sociedad de la información y del consumo, no parecen fuera de lugar las sugerencias de A. Touraine y A. Guiddens. Para Touraine, sin mayores advertencias sobre el sujeto clásico, el sujeto moderno se construye como defensa de su personalidad contra la lógica de la tecnología y de la producción, por la afirmación del individuo frente a la comunidad y el mercado. No se renuncia, pues, a una subjetividad "fuerte", más si cabe que la clásica, en cuanto que ahora no se trata sólo de usufructuarla y cultivarla sino de construirla, a cuyo propósito el pluralismo informativo concurre con privilegio. Nuestra subjetividad está, en efecto, dotada de todas las competencias para que cada ser humano pueda hacerse dueño de sí mismo y vivir con razonable libertad (Touraine, 1993). En proximidad a tales supuestos, A. Guiddens, entiende la identidad moderna como consecuencia de la "interacción" de la intensidad subjetiva y de la extensionalidad social (global). En la encrucijada, el yo es "proyecto reflejo" y la propia vida planificación "reflexiva", en cuanto construida por la acción sobre y frente al propio medio social, tecnológico, económico, etc. En este sentido "no somos lo que somos sino lo que nos hacemos", lo que supone la confirmación de aptitudes y competencias subjetivas, a las que el llamado "pensamiento débil" renuncia, pero no menos quienes se acogen a la proclama de una conciencia desterrito-rializada e incomunicada, hoy inexistente, en nombre de las deformaciones del pluralismo informativo. En sentido inverso, de lo que se trata es de hacer fructíferas sus propias contradicciones.

Atendiendo al mundo de la comunicación tecnificada, por muchas que sean las razones que asisten a Leibniz, si el nuestro no es *el mejor* de los mundos, *tampoco es el peor.* Huérfano de grandes certezas, fenecidos los diagnósticos dogmáticos, es un mundo en el que sigue teniendo cabida el empeño alentador y cotidiano de cada cual en la tarea de rehacer día a día las facciones de su propio rostro humano, no con sumisión humilde sino por la actitud impía y crítica ante los medios de comunicación, privilegiado poder para comprobar y reforzar la responsabilidad personal, sustento ético sin suplencia en los circuitos de nuestras vidas para que ellas puedan seguir siendo humanas.

Bibliografía

Agis, M. (1991): *Mircea Eliade: Una historia de lo Sagrado,* Univ. de Santiago de Compostela.
— (1998) (ed.): *Horizontes de la Hermenéutica*,, Univ. de Santiago de Compostela.
Agustín, San (1969): *De doctrina christiana* (T. XV, 50-285), *Obras,* BAC, Madrid.
Albiac, G. (1987): *La sinagoga vacía,,* Hiperión, Madrid.
Alonso Schökel, L. (1987): *Hermenéutica de la palabra I,* Cristiandad, Madrid.
Andrés, T. (1969): *El nominalismo de Guillermo de Ockham*, Gredos, Madrid.
Apel, K. O. (1985): *La transformación de la filosofía,* Taurus, Madrid, 2 vols.
Aquino, Tomás de (St.) (1947): *Suma teológica*, T. I, *Obras*, BAC; Madrid.
— (1956): *Quaestiones quodlibetales,* Ed. R. Spiazzi, Marietti, Torino.
Arendt, H. (1967): *Sobre la revolución,* Rev. Occidente, Madrid.
— (1981): *Los orígenes del totalitarismo,* Alianza, Madrid.
— (1984): *La vida del espíritu,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
— (1990): *Hombres en tiempos de obscuridad,* Gedisa, Barcelona.
— (1993): *La condición humana,* Paidós, Barcelona.
Aristóteles (1969): *Poétique,* Belles Lettres, París.
— (1970): *Metafísica,* ed. tril., trad. V. García Yebra, Gredos, Madrid.
— (1988): *Sobre la interpretación,* en *Tratados de Lógica II,* Gredos, Madrid.
— (1990): *Retórica,* Gredos, Madrid.
— (1994): *Metafísica,* trad. T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid
Aubenque, P. (1981): *El problema del ser en Aristóteles,* Taurus, Madrid.
Austin, J. L. (1982): *Cómo hacer cosas con palabras,* Barcelona.
Ayer, A. J. (1965*); El positivismo Lógico,* FCE.
Bachelard, G. (1965): *La poética del espacio,* FCE, México.
— (1978): *El agua y los sueños,* FCE, México.
— (1982): *La poética de la ensoñación,* FCE, México.
Bailly, A. (1968): *Grammaire Générale et raisonnée de Port-Royal,* Slat-kine Reprints, Ginebra.
Bakhtine, M. (1984): *Esthétique de la création verbale,* Gallimard, París.
Baliñas, C. (1994): "La metáfora en Filosofía. Cómo hacer cosas con metáforas", en *Símbolo metáfora e senso nella cultura contemporánea,* Milella, Lecce.
Barthes, R. (1972a): *Crítica y verdad,* Siglo XXI, Madrid.
— (1972b): *Le degré zéro de l'écriture,* Seuil, París.
Bengoa, J. (1992): *De Heidegger a Habermas,* Herder, Barcelona.
Benveniste, E. (1966): *Problémes de lingüistique générale,* Gallimard, París.
Berger, P. y Luckmann, Th. (1989): *La construcción social de la realidad,* Amorrortu,

Buenos Aires.
Bergson, H. (1959): *Matiére et memoire,* en *Oeuvres,* PUF, París.
Bernstein, B. (1984): *Clases, códigos y control,* Akal, Madrid.
Beuchot, M. (2000): *Tratado de hermenéutica analógica,* ITACA/UNAM, México.
Beuchot, M. y González, E. (1993): *Ensayos sobre teoría de la argumentación,* Univ. Guanajuato, México.
Boas, F. (1964): *Cuestiones fundamentales de la antropología cultural,* Solar, Buenos Aires.
Bronckart y otros (1980): *Manual de Psicología,* Herder, Barcelona.
Bultmann, R. (1968): *Jésus, mythologie et démythologisation,* Seuil, París. Prol. de Ricoeur.
Calvo Martínez, T. "Temps Grammatical et temps physique chez Aristote", en prensa.
Carpintero, H. (1996): *Historia de las ideas psicológicas,* Pirámide, Madrid.
Cassirer, E. (1971): *Filosofía de las formas simbólicas,* FCE, México.
Cerezo, G. P. (1975): *Palabra en el tiempo. Poesía y Fibsofia en A. Machado,* Gredos, Madrid.
— (1996): *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno,* Trotta, Madrid.
Chomsky, N. (1971a): *Aspectos de la teoría de la sintaxis,* Aguilar, Madrid.
— (1971b): *El lenguaje y el entendimiento,* Seix Barral, Barcelona.
— (1972*): La lingüística cartesiana,* Gredos, Madrid.
— (1974): *Estructuras sintácticas,* Siglo XXI, Madrid.
— (1989): *El lenguaje y los problemas de conocimiento. Conferencias de Managua I,* Visor, Madrid.
— (1998): *Una aproximación naturalista a la mente y al lenguaje,* Ed. Prensa Ibérica, Barcelona.
Conde, Juan Luis (2001): *El segundo amo de lenguaje,* Debate, Madrid.
Condillac (1947a): *Traité des sensations,* en *Oeuvres,* PUF, París.
— (1947b): *Essai surVorigine des connaissances humanines,* en *Oeuvres,* PUF, París.
— (1947c): *Le langage des calcules,* en *Oeuvres,* PUF, París.
Conill, J. (1991): *El enigma del animal fantástico,* Tecnos, Madrid.
Cordero Pando, J. (1981): *Ética y Sociedad,* San Esteban, Salamanca.
Cortina, A. (1986): *Ética mínima,* Tecnos, Madrid.
— (1990): *Ética sin moral,* Tecnos, Madrid.
Coseriu, E. (1973): *Sincronía, diacronía e historia,* Gredos, Madrid.
Croce, B. (1912): *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general,* Francisco Beltrán, Madrid.
Deleuze, G. (1973): "Les langages de Nietzsche", en *Nietzsche aujourd'-hui,* S. Gen. París.
Derrida, J. (1971): *De lagramatologia,* Siglo XXI, México.
— (1983): *La voz y elfenómeno,* Pre-textos, Barcelona.
— (1989a): *La escritura y la diferencia,* Anthropos, Barcelona.

— (1989b): *Márgenes de la filosofía,* Cátedra, Madrid.
Descartes, R. (1953): *Oeuvres,* Gallimard, París.
Díaz C. (1989): *Preguntarse por Dios es razonable,* Encuentro, Madrid.
Diderot, (1772): *Lettre sur les sourdet muets, a lusage de ceux que entendent & que parlent,* Amsterdam, en Reed (ed.): *Oeuvres completes, Hermann,* París, 1975.
Dilthey, W. (1914-1982): *Gesammelte Schriften,* 19 Bde. Teubner & Ruprecht, Stuttgart.
— (1956): *Introducción a las Ciencias del Espíritu,* Rev. Occidente, Madrid.
Duque, F. (1994): *La humana piel de la palabra. Una introducción a la filosofía hermenéutica,* Univ. Aut. de Chapingo, México.
Durand, G. (1981): *Las estructuras antropológicas de lo imaginario,* Taurus, Madrid.
Durkheim, E. (1968): *Las formas elementales de la vida religiosa,* Schapire, Buenos Aires.
Ebeling, G. (1959): "Hermeneutik", en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart III,* J. C. B. Mohr, Tubinga.
— (1964): *Luther. Einfuhrung in sein Denken,* Tubinga.
Eco, U. (1968): *Opera aperta,* Bompiani, Milán.
— (1976): *Signo,* Labor, Barcelona.
— (1990): *Semiótica y filosofía del lenguaje,* Lumen, Barcelona.
Eliade, M. (1952): *Images et symboles,* Payot, París.
— (1963): *Aspects du Myte,* Gallimard, París.
— (1972): *El mito del eterno retorno,* Alianza, Madrid.
— (1974): *Tratado de Historia de las Religiones,* Cristiandad, Madrid.
— (1983): *Mito y realidad,* Labor, Barcelona.
— (1984): *Iniciaciones míticas,*, Taurus, Madrid.
Epicuro (1960): *Opere,* Ed. Arighetti, Torino.
Ferraris, M. (2000): *Historia de la Hermenéutica*, Akal, Madrid.
Flamarique, L. (1999): *Schleiermacher,* Eunsa, Pamplona.
Foucault, M. (1968): *Las palabras y las cosas,* Siglo XXI, Madrid.
— (1970): *La arqueología del saber.* Siglo XXI, Madrid.
Forment, E. (1984): *Fenomenología descriptiva del lenguaje,* PPU, Barcelona.
Fraijó, M. (ed.) (1994): *Filosofía de la Religión,* Trotta, Madrid.
Frank, M. (1877): *Das individuelle Allgemaine. Textstrukturierung und Interpretation nach Schleiermacher,* Fráncfort.
Fray Luis de León (1944a): *Los nombres de Cristo,* en *Obras Completas Castellanas,* BAC, Madrid.
— (1944b): *Exposición al libro de Job,* en *Obras Completas castellanas,* BAC, Madrid.
Frege, G. (1972): *Fundamentos de la Aritmética,* Laia, Barcelona.
— (1984): *Escritos de Semántica,* Ariel, Barcelona.
Gabilondo, A. (1999): *Menos que palabras,* Alianza, Madrid.
Gadamer, H.-G. (1963): *Leprobléme de la conscience historique,* Universidad de Lovaina.
— (1969): "Schleiermacher platonicien", en *Archives de Philosophie,* XXXII.

— (1977): *Verdad y método,* Sígueme, Salamanca.
— (1985-1991): *Gesammelte Werke,* Mohr/P. Siebeck, Tubinga.
García Bazán, F. (1997): "Tradición y hermenéutica en el platonismo, el cristianismo naciente y en H.-G. Gadamer", en *Escritos de Filosofía,* n.° 31, Buenos Aires, 55-74.
— "Heidegger y Ev. de Lucas 4", en *Escritos de Filosofía,* n.os 35-36, Buenos Aires, pp. 35-52.
García Berrio y Hernández, F. (1984): *La poética: tradición y modernidad,* Síntesis, Madrid.
García García, E. (2000): *Mente y cerebro,* Síntesis, Madrid.
García Gual, C. e Imaz, M. J. (1986); *La filosofía helenística: éticas y sistemas,* Cincel, Madrid.
Gardner, H. (1995): *Inteligencias múltiples,* Paidós, Barcelona.
Geertz, C. (1988): *La interpretación de las culturas,* Gedisa, Barcelona.
Gehlen, A. (1980): *El Hombre,* Sígueme, Salamanca.
Giddens, A. (1988): *Habermas y la modernidad,* Cátedra, Madrid.
González, R. y Arnaiz, G. (1999): "Humanismo fantástico. La conjunción hermenéutica de ética y estética en la obra de Fray Luis de León", en *Estética y Hermenéutica*, Univ. Málaga.
González, J. M. (1998): *Metáforas del poder,* Alianza, Madrid.
Greisch, J. (1985): *L'Age herméneutique de la raison,* Du Cerf, París.
Greimas, A. J. (1971): *Semántica estructural,* Gredos, Madrid.
— (1973): *Sobre el sentido,* Fragua, Madrid.
— (1980): *Semiótica y ciencias sociales,* Fragua, Madrid.
Grice, H. P. (1971): "Lógica y conversación", en *La búsqueda del significado,* Tecnos, Madrid.
Grondin, J. (1993): *Líhorizon herméneutique de la pensée contemporaine,* J. Vrin, París.
Gutiérrez, A. (comp.) (2000): *La hermenéutica analógica: hacia un nuevo orden de racionalidad Diálogos con M. Beuchot,* Plaza y Valdés, México.
Habermas, J. (1971): *Hermeneutik und Ideologiekritik,* Suhrkamp, Francfort.
— (1982): *Conocimieto e interés,* Taurus, Madrid.
— (1985): *Conciencia moral y acción comunicativa,* Península, Barcelona.
— (1987): *Teoría de la acción comunicativa,* Taurus, Madrid, 2 vols.
— (1990): *Pensamiento posmetafisico,* Taurus, Madrid.
Hamann, J. G. (1949-1957): *Sámchiche Werke,* ed. Nadler, 6 Bd., Viena.
Hegel, G. W. F. (1966): *Fenomenología del Espíritu,* FCE, México.
— (1968): *Ciencia de la lógica,* Solar, Buenos Aires.
— (1982): *El sistema de la eticidad,* Ed. Nacional, Madrid.
— (1997): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* Alianza, Madrid.
Heidegger, M. (1951): *Ser y tiempo,* FCE, México.
— (1954): *Kant y el problema de la Metafísica,* FCE, México.

— (1961): *Nietzsche,* Gallimard, París, 2 vols.
— (1968): *Ser, Verdad y Fundamento,* Monte Ávila Ed., Caracas.
— (1974): *¿Qué significa pensar?,* Nova, Buenos Aires.
— (1990): *De camino al habla,* Ed. del Serbal, Barcelona.
— (1998): *Caminos de bosque,* Alianza, Madrid.
— (2000): *Hitos,* Alianza, Madrid.
Heidegger, M. y Arendt, H. (2000): *Correspondencia,* Herder, Barcelona.
Herder, J. G. (1982a): *Silvas críticas,* en *Obra selecta,* Alfaguara, Madrid.
— (1982b): *Ensayo sobre el origen del lenguaje,* en *Obra selecta,* Alfaguara, Madrid.
— (1982c): *Una metacrítica de la Crítica de la razón pura,* en *Obra selectay* Alfaguara, Madrid.
Hermes Trismegisto (1997): *Tratados del Corpus Hermeticum,* Ed. MIRA, Barcelona.
Herrmann, F. W. (1981): *Der Begriffder Phanomenologie bei Heidegger und Husserl,* Fráncfort.
Hjelmslev, L. (1971): *Prolegómenos a una teoría del lenguaje,* Gredos, Madrid.
Hobbes, Th. (1980): *Leviatán*, Ed. Nacional, Madrid.
Hottois, G. (1979): *L'inflation du Langage dans la Philosophie contemporaine*, Univ. de Bruselas.
Huarte de San Juan, J. (1977): *Examen de ingenios para las ciencias,* Ed. Nacional, Madrid.
Humboldt, W. v. (1963): *Werke* in fünf Bánden, Flitner/Giel, Darmstadt.
— (1990): *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad,* Anthropos, Barcelona.
Hume, D. (1977): *Tratado de la Naturaleza,* Ed. Nacional, Madrid.
Husserl, E. (1962): *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica,* FCE, México.
— (1976): *Investigaciones lógicas,* Rev. Occidente, Madrid.
— (1985): *Meditaciones cartesianas,* FCE, México.
— (1990): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* Crítica, Barcelona.
Iser, W. (1987): *El acto de leer. Teoría del efecto estético*, Taurus, Madrid.
Iturmendi Morales, J. (1997): "Acerca de la Historia recordada", en *Manuel Fraga. Homenaje académico,* Fund. "Cánovas del Castillo", Madrid, 2 vols., pp. 789-853.
Izuzquiza, I. (1998): *Armoría y Razón. La filosofía de F. D. E. Schleier-macher,* Univ. Zaragoza.
Jacob, E (1970): *La logique du vivant,* Gallimard, París.
Jacques, F. (1985): *LEspace logique de Vinterlocution,* PUF, París.
Jakobson, R. (1984): *Ensayos de lingüística general,* Ariel, Barcelona.
Jaspers, K. (1961): *La filosofa de la existencia,* Aguilar, Madrid.
Jauss, H. R. (1986): *Experiencia estética y hermenéutica literaria,* Taurus, Madrid.
Jiménez Moreno, L. (1991): *Prácticas del saber en filósofos españoles,* Anthropos, Barcelona.

Jung, K. G. (2001): *Civilización en transición,* en *Obra Completa,* X, Trotta, Madrid.
Kant, E. (1977): *Crítica del juicio,* Espasa, Madrid.
— (1978): *Crítica de la razón pura,* Alfaguara, Madrid.
— (1995): *Qué significa orientarse en materia de pensamiento,* Universidad Complutense de Madrid.
— (1999): *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de presentarse como ciencia,* Istmo, Madrid.
Kristeva, J. (1969): *Σημειωτική. Recheerchespour une sémanalyse,* Du Seuil, París.
Lacan, J. (1966), *Ecrits,* Seuil, París.
Lafont, C. (1993): *La razón como lenguaje,* Visor, Madrid.
— (1997): *El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger,* Alianza, Madrid.
Lavoisier (1965): "Discours préliminaire", en *Traité élementaire de Chimie* (1789), impr. anastaltique, Ed. Culture et Civilisation, Bruselas.
Leibniz (1994): *Monadología*, Fac. de Filosofía UCM, Madrid.
— (1880): *Diephilosophischen Schriften,* her. v. C. J. Gerhard, Berlín, 6 Bd.
Lessing, G. E. (1977): *Laocoonte,* Ed. Nacional, Madrid.
Levinas, E. (1987): *De otro modo que ser o más allá de la esencia,* Sígueme, Salamanca.
Lévi-Strauss, C. (1958): *Anthopologie structural I,* Pión, París.
— (1964a): *El pensamiento salvaje,* FCE, México.
— (1964b): *Le cru et le cuit* (Mytholoquiques I), Pión, París.
— (1967): *Les Estructures élémentaires de la parenté,* Mounton, París.
— (1971): *LHomme Nu* (Mythologiqes IV), Plon, París.
— (1973): *Tristes trópicos,* Eudeba, Buenos Aires.
Locke, J. (1980): *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Ed. Nacional, Madrid.
Lomba, J. (1988): *La filosofía judía en Zaragoza,* Diputación General de Aragón, Zaragoza.
Lorenz, K. y Wuketits, M. (1984): *La evolución del pensamiento,* Argos Vergara, Barcelona.
Lorenzo, J. (2002): "La formación de la terminología retórica de occidente", *Retórica,* en prensa.
Lorite Mena, J. (1982): *El animal paradójico,* Alianza, Madrid.
Luria, A. R. (1980): *Los procesos cognitivos,* Fontanella, Barcelona.
Llano, A. (1999): *El enigma de la representación,* Síntesis, Madrid.
Lledó, E. (1991): *El silencio de la escritura,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
Maceiras, M. (1980): "El formalismo lingüístico en la epistemología arqueológica de M. Foucault", en *Aporía,* 1980.
— (2002): "El pensamiento español en el siglo XVI", en *Pensamiento filosófico español,* I, Síntesis, Madrid.
Maillar, Ch. y Santiago Guervós, L. (eds.) (1999): *Estética y Hermenéutica,* See. Filosofía, Univ. de Málaga.

Mannheim, K. (1973): *Ideología y Utopía,* Aguilar, Madrid.
Marcos Marín, F. (1996): *El comentario filológico con apoyo informático,* Síntesis, Madrid.
Martín Velasco, J. (1982): *Introducción a la Fenomenología de la Religión,* Cristiandad, Madrid.
Martinet, A. y otros (1968): *Le Langage,* PUF, París.
Mate, R. (1997): *Memoria de Occidente,* Anthropos, Barcelona.
Mauss, M. (1971): *Sociología y antropología,* Tecnos, Madrid.
Méndez, L. (coord.) (2000): *Etica y Sociología,* San Esteban, Salamanca.
Merleau Ponty, M. (I960): *L'Oeil et l'ésprit,* Gallimard, París.
— (1975): *La fenomenología de la percepción,* Península, Barcelona.
Moratalla, A. D. (1991): *El arte de poder no tener razón,* Univ. de Salamanca.
Muguerza, J. (ed.) (1974): *La concepción analítica de la Filosofía,* Alianza, Madrid, 2 vols.
Navarro Cordón, J. M. (1988): "Sobre el horizonte de la meditación heideggeriana acerca de la esencia de la modernidad", en *Los confines de la Modernidad,* Granica, Barcelona.
— (1991): "Estudio preliminar", en Schiller, *Escritos de Estética,* Tecnos, Madrid.
Navarro Cordón J. M. y Rodríguez, R. (comp.) (1993): *Heidegger o el final de la filosofía,* Universidad Complutense de Madrid.
Nietzsche, F. (1973): *Así habló Zaratustra,* Alianza, Madrid.
— (1986): *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* Tecnos, Madrid.
Ockham, G. (1957): *Summa logicae,* Ed. Boehner, Franciscan Inst. Publ., Nueva York.
Ortega y Gasset, J. (1964a): *Guillermo Diltheyy la idea de vida, Obras, VI.*
— (1964b): *Sobre la sensación, Obras, I*
— (1964c): *Historia como sistema, Obras, VI.*
— (1964d): *El espectador, Obras IV,* Alianza, Madrid.
— (1981): *Meditaciones del Quijote,* Alianza, Madrid.
Ortiz Oses, A. (1986): *La nueva filosofía hermenética,* Anthropos, Barcelona.
— (1993): *Las claves simbólicas de nuestra cultura*, Anthropos, Barcelona.
Ortiz Oses A. y otros (1994): *Arquetipos y símbolos colectivos,* Anthropos, Barcelona.
Otto, R. (1980): *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios,* Alianza, Madrid.
Peirce, Ch. S. (1986): *La ciencia de los signos,* Nueva Visión, Buenos Aires.
— (1987): *Obra lógico-semántica,* Taurus, Madrid.
Peñalver Gómez, P. (1990): *La deconstrucción. Escritura y filosofía,* Montesiones, Barcelona.
Peñalver Simó, M. (1978): *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur,* Univ. de Sevilla.
Pérez de Tudela, J. (1998): "Tashablar. Gadaderriada", en *Cuaderno Gris,* III, Univ. Aut. Madrid.
Pérez Gállego, C. (1981): *Psicosemiótica,* Univ. Zaragoza.

Piaget, J. (1923): *Le langage et la pensée chez l enfant,* Delachaux et Niestle, Neuchátel.
— (1961): *La formación del símbolo en el niño,* FCE, México.
— (1970): *LEpistemologie génétique,* PUF, París.
— (1982): *Estudios sobre lógica y psicología,* Alianza, Madrid.
Pinker, S. (1993): *El instinto del lenguaje,* Alianza, Madrid.
Platón (1981 y ss.): *Diálogos,* Gredos, Madrid, 6 vols.
Pöggeler (1980): "Heideggers Neubestimmung des Phánomenbegriffs", *Phan. Forschungen*, *IX,* 1241-62.
Porzig, W. (1969): *El mundo maravilloso del lenguaje,* Gredos, Madrid.
Putnam, H. (1990): *Representación y Realidad,* Gedisa, Barcelona.
Quine, M. W. (1992): *La búsqueda de la verdad,* Crítica, Barcelona.
Ramón, R. (2001): *Filosofías árabe y judía,* Síntesis, Madrid.
Reynolds, L. D. y Wilson, N. G. (1986): *Copistas y filólogos. Las vías de transmisión de las literaturas griega y latina,* Gredos, Madrid.
Ricoeur P. (I960) *La symbolique du mal,* Aubier/Montaigne, París.
— (1965): *De Vinterprétation, essai sur Freud,* Seuil, París.
— (1969): *Le conflit des Interprétaions,* Seuil, París.
— (1980): *La metáfora viva,* Cristiandad, Madrid.
— (1986a): *A l'École de la Phénomelogie,* Vrin, París.
— (1986b): *Du texte a l'action,* Seuil, París.
— (1990): *Historia y Verdad,* Encuentro, Madrid.
— (1995-1998): *Tiempo y relato,* Siglo XXI, México, 3 vols.
— (1996): *Sí mismo como otro,* Siglo XXI, México.
— (2000): *La mémoire*, *Phistoire, l'oubli,* Esprit, París.
Ricoeur P. y otros (1985): *Las culturas y el tiempo,* Sígueme, Salamanca.
Ries, J. (1989): *Lo sagrado y lo profano en la historia de la humanidad,* Encuentro, Madrid.
Rodríguez, R. (1997): *La transformación hermenéutica de la Fenomenología,* Tecnos, Madrid.
— (1993): *Hermenéutica de la subjetividad* Trotta, Madrid.
Rorty, R. (1983): *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* Cátedra, Madrid.
Rousseau, J. J. (1964): *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. En *Oeuvres completes*, III, Gallimard, París.
Russell, B. (1905): "On denoting", *Mind* XIV.
— (1966a): *Lógica y conocimiento*, Taurus, Madrid.
— (1966b): *La filosofía del positivismo lógico*, Taurus, Madrid.
Sánchez, F. (1984): *Escritos retóricos: Arte de hablar y Tratado de dialéctica,* en *Obras I,* Inst. "El Brócense" y Dip. Prov., Badajoz.
Santiago Guervós, L. de (1987): *Tradición*, *lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer,* Univ. de Málaga.
Sapir, E. (1954): *El lenguaje: Introducción al estudio del habla*, FCE, México.
Sartre, J. P. (1940): *LImaginaire,* Gallimard, París.

— (1943): *Létre et le néant,* Gallimard, París.
— (1949): *Situations II,* Gallimard, París.
Saussure, E (1945): *Curso de Lingüística general,* Losada, Buenos Aires.
Scheler, M. (2001): *Ética,* Caparros Ed., Madrid. *Introducción* de Juan Miguel Palacios.
Schelling, E W. J. (1988): *Sistema del Idealismo trascendental,* Anthropos, Barcelona.
Schiller, J. Ch. E (1991): *Cartas,* en *Escritos sobre estética,* Tecnos, Madrid. "Estudio preliminar" de J. M. Navarro Cordón.
Schleiermacher, F. D. E. (1959): *Hermeneutik,* Ed. Kimmerle, Heidelberg Ad. der Wiss.
— (1923): *Briefe,* Murlet, Berlín.
Schopenhauer, A. (1950): *El mundo como voluntad y representación,* El Ateneo, Buenos Aires.
Schuhmann, K. (1978): "Zu Heideggers Spiegelgespräch über Husserl", *Zeit. Phil. Forschung,* LXXXII, 591-613
Searle, J. (1990): *Actos de habla,* Tecnos, Madrid.
Selden, R. (1987): *La teoría literaria contemporánea,* Ariel, Barcelona.
Simon, P. y Albert, J. (1983): *Las relaciones interpersonales,* Herder, Barcelona.
Skinner, B. F. (1957): *Verbal behavior,* Appleton, Nueva York.
— (1977): *Sobre el Conductismo,* Fontanella, Barcelona
Tarsky, A. (1971): *Logique, sémantique, métamathématique,* Colin, París.
Taylor, Ch. (1989): *Fuentes del Yo,* Paidós, Barcelona.
— (1992): *El multiculturalismo y "la política de reconocimiento*", FCE, México.
Tilliette, X. (1970): *Schellingy une philosophic en devenir*, Vrin, París.
Tourain, A. (1993): *Crítica de la modernidad,* Temas de Hoy, Madrid.
Trebolle, J. (1993): *La Biblia judía y la Biblia cristiana,* Trotta, Madrid.
Troubetzkoy, N. S. (1949): *Principes de Phonologie,* Klincksieck, París.
Tylor, E. B. (1987): *La cultura primitiva*, Ayuso, Madrid.
Vattimo, G. (1986): *Más allá de la modernidad*, Gedisa, Barcelona.
— (1987): *El fin de la modernidad,* Gedisa, Barcelona.
— (1990): *La sociedad transparente,* Paidós, Barcelona.
— (1995): *Más allá de la interpretación,* Paidós, Barcelona.
Vattimo G. y Rovatti, P. E. (eds.) (1983): *El pensamiento débil,* Cátedra, Madrid.
Vigotsky, L. (1995): *Pensamiento y lenguaje,* Paidós, Barcelona.
Villalobos, J. (1982): *Ser y Verdad en Agustín de Hipona,* Univ. de Sevilla.
Volpi (1984): "Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Husserl", *Phil. Lit. Anzeiger,* XXXVII, 48-69.
Watson, J. B. (1947): *El conductismo,* Paidós, Buenos Aires.
Weber, M. (1964): *Economía y sociedad,* FCE, Mexico.
— (1967): *El político y el científico,* Alianza, Madrid.
— (1985): *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales,* Tecnos, Madrid.
Weisgerber, L. (1929): *Muttersprache und Geistesbildung,* Vandenhoeck & Ruprech, Gótingen.
Whorf, B. L. (1971): *Lenguaje, pensamiento y realidad,* Barral Ed., Barcelona.

Wittgenstein, L. (1973): *Tractatus Logico-Philosophicus,* Alianza, Madrid.
— (1988): *Investigaciones filosóficas,* UNAM/Crítica, Barcelona.

Índice